المجلس الأعلى للثقافة

994

مصر

أصل الشجرة

مسح حديث لأرض قديمة

الجزء الثانى

النتائج



سيمسون نايوڤتس

ترجمة: أحمد محمود

مكتبة الشروق الدولية

المشروع القومى للترجمة

مصر

أصل الشجرة

مسح حديث لأرض قديمة

الجزء الثاني

• المشروع القومى للترجمة
إشراف: د. جابر عصفور

* العدد: ٩٩٤
* مصر أصل الشجرة ـ الجزء الثانى
* سيمسون نايوڤتس
* ترجمة: أحمد محمود
* الطبعة الأولى (١٤٢٧هـ ـ فبراير ٢٠٠٦م)

مكتبة الشروق الدولية

٩ شارع السعادة ـ أبراج عثمان ـ روكسى ـ القاهرة
تليفون وفاكس: ٤٥٠١٢٢٨ ـ ٤٥٠١٢٢٩ ـ ٦٥٩٣٩
Email: < shoroukintl @ hotmail. com >
< shoroukintl @ yahoo.com >

المجلس الأعلى للثقافة

شارع الجبلاية بالأوبرا ـ الجزيرة
القاهرة: تليفون: ٧٣٥٢٣٩٦
فاكس: ٧٣٥٨٠٨٤

• المشروع القومى للترجمة •

مصر

أصل الشجرة

مسح حديث لأرض قديمة

الجزء الثانى

النتائج

سيمسون نايوفتس

ترجمة: أحمد محمود

المجلس الأعلى للثقافة

مكتبة الشروق الدولية

هذه ترجمة لكتاب :

EGYPT, TRUNK OF THE TREE

A Modern Survey Of An Ancient Land

Vol. II: THE CONSEQUENCES

Simson Najovits

Algora Publishing

New York

تهدف إصدارات المشروع القومى للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى الناشر.

الفهرس

الموضوع	الصفحة

الفصل الخامس عشر

الفصل التاسع

شغل الديانة المصرية الشاغل
البحث عن حل لفضيحة الموت

الثورة الأوزيرية

كشأن ثورات كثيرة، بدأت الثورة الأوزيرية بطرق غامضة. ومن المستحيل بيان خبايا جوانبها الأساسية الكثيرة وإرجاعها إلى التفكير ذى السمة الأوزيرية وحده. ورغم ذلك فالمفاهيم الأوزيرية تقع فى مركز الجاذبية بين ما اخترعه المصريون قبل ظهور أوزيريس وبعده.

ما لا يدعو للدهشة، بل ويتسم بالطابع الدنيوى، أن الهدف المصرى كان هو العيش عيشة جيدة، والحصول على المتعة، رشوت، والحياة الطويلة، عنخ، والازدهار، أوچا، والصحة الجيدة، سنب. وكان الاسترضاء السحرى للآلهة ثم التأثير عليها ممارسة معتمدة (ربما لآلاف السنين قبل مصر) لتحقيق تلك الأهداف فى الحياة الدنيا. ولكن قبل المصريين، ظل ما يحدث فى الحياة الآخرة فكرة غامضة.

كان الموت أمرًا مخزيًا بالنسبة للمصريين، ربما أكثر من سائر الشعوب. فقد تكوَّن لدى المصريين هاجس طاغ تجاه العثور على حل لمشكلة الموت، وهو ما ميَّز الديانة المصرية عن سائر الديانات كافة لآلاف السنين. وأصبح الهدف ليس العيش عيشة جيدة فحسب، بل «تكرار الحياة»، وحم عنخ، للأبد وبسعادة بعد الموت. لقد كان الهدف المصرى هو حياة لا نهاية لها، وهَزيمة الموت.

المتفائلون الخالدون

بذلك تكون إحدى الذرى التى تحدد منجزات التاريخ البشرى وأوهامه، وتشكل الطابع المحدد للإنسان، قد ظهرت فى مصر. ومن الناحية الرمزية، اتخذت هذه

الذروة شكل البحث المتسارع عن حل لمشكلة الموت. وكما سنرى فى هذه الفصل، فإن «تكرار الحياة»، وحم عنخ، كانت نسقًا شديد التعقيد يشمل أپر، كون الإنسان «مجهزًا»؛ أى الاَستعدادات المادية والسحرية والمعمارية والفنية والشعائرية والجسمانية، والتهديدات والابتهالات للآلهة، والقليل من السلوك المهذب والحكم الإلهى المقبول (نوع من الأخلاقيات الأصيلة)، ونسق سحرى شديد الاتساع خاص ببقاء الجسد والأرواح العديدة فى الحياة الآخرة.

كانت مقاربة المصريين لمشكلة الموت والحياة الآخرة الحل الأكثر تفاؤلا الذى أنجز حتى زمانهم. فقد كان انتهاء الحياة، أى الموت، أمرًا غير مقبول فحسب. وعَكَسَ ذلك طابعهم المتفائل، وحبهم للجسد والمباهج التى يُحْدثُها، بما يخالف الحل الهندوسى لمشكلة الموت الذى يعكس طابعًا متشائمًا ورفض الجسَد والقضاء عليه. لقد كان الموت غير محتمل بالنسبة للمصريين، بينما كان مرغوبًا فيه بالنسبة للهندوس. وربما كانت الثورة الأوزيرية تمثل أولاً وقبل كل شىء ذروة التفاؤل والأمل التى تم بلوغها فى العالم القديم قبل نشوء مفاهيم البعث والحياة الآخرة الخاصة بالزرادشتية والعبرانية والمسيحية (اعتباراً من القرن السادس ق. م).

كان الموت يطرح المشاكل الصعبة للإنسَان بحيث استغرق ما يزيد على الستين ألف عام أو يزيد، وهى الفترة التى تفصل بين إنسان نياندرتال والمصريين، كى يصل إلى أفكار جديدة بشكل جوهرى ويتخذ مساراً جديداً من التفكير القائم على الرغبة والوهم الذى يؤدى فى النهاية إلى اختراعى الجنة والنار القائمين على الأخلاق والحكم الإلهى النهائى والمصير النهائى للبشرية كافة.

ربما ابتكرت مصر وحققت إنجازات كبيرة بشكل مستقل وصحيح إلى حد كبير فى البحث عن حل لمشكلة الموت اعتباراً من عصر الأسرات المبكر (ح. ٣١٠٠-٢٦٨٦ ق. م)، وربما كان لها تأثير كبير على الشعوب الأخرى فى هذا الشأن. فما حدث فى مصر بصورة أو بأخرى كان تحقيقًا لا يصدقه عقل لجهود الإنسان الخيالية كافة وتفكيره المجرد المتعلق بالموت. لقد رسم المصريون واخترعوا نمطًا جديداً من الحياة الآخرة يهدف إلى هزيمة الموت هزيمة دائمة.

اكتنف أصول أفكار الحياة الآخرة والجنة والنار غموض شديد. فمنذ حوالى ستين

ألف سنة مضت، تخيل إنسان نياندرتال ظواهر لم تكن موجودة بالضرورة أو لم تكن موجودة بالتأكيد. واستناداً إلى تجربته الخاصة بحياة الأحلام، فمن المحتمل أنه تخيل وجود حياة آخرة، واخترع دفنًا شعائريّا لدخول الحياة الآخرة، ومن الممكن أنه كان يؤمن بوجود الروح. وحتى إذا لم تكن لدينا فكرة محددة عما كانت تعنيه الحياة الآخرة لإنسان نياندرتال، فإن زخرفة بعض الجثث ووضع الطعام والسلع والأسلحة والزينة فى قبره يشير إشارة واضحة أنه كان يؤمن بأن الحياة لا تنتهى بالموت، وأن أحد جوانب الحياة، أى الروح، يستمر فى البقاء. ومن المحتمل على أقل تقدير أن بذور الجنة ومفاهيم الخلود، أو السلوى، أو المكافأة الفردوسية عن الحياة الأولى كانت موجودة فى مثل تلك الرؤية. ومع ذلك يبدو أن إنسان نياندرتال وسائر الشعوب كافة حتى زمن المصريين كانت تبحث عن حلول للموت لم تكن هى تلك الحلول الواضحة الجليَّة.

من الصعب إثبات أى نوع من أنماط الدفن قبل العصر الحجرى الحديث (٨٠٠٠ ق.م). وقد اكتُشف عدد قليل نسبيّا من مقابر العصر الحجرى القديم الواضح كونها مدافن متعمدة (ربما ما يقل عن ١٠٠ مدفن موثوق به) فى أنحاء العالم، ولا تكفى كذلك المكتشفات من مجموعات الجماجم والعظام الواضح أنها مقصودة، على وفرتها، لاستخلاص نتائج حاسمة. ومن الممكن فقط استنتاج أن الجماجم والعظام والمدافن المتعمدة كانت موجودة ولا شك، وأن المدافن التى بها أجساد مزخرفة وزينة وأشياء لا مبرر لها يُحتمل أن لها صلة بالمعتقدات الدينية والأمل فى الحياة الآخرة. وتظل المعايير التى نحدد بها من الذى دُفن دفنًا شعائريّا ضربًا من التخمين.

إذا كان لابد لنا من التخمين، فليس من المنطق اعتبار أن الدفن الشعائرى ـ الدينى ـ فى بعض الفترات السابقة للعصور الحجرية الحديثة وما بعدها والحياة الآخرة ربما كان مقصوراً على الزعماء السياسيين الدينيين ذوى النفوذ والمشعوذين والأبطال المؤلهين، والرجال دون النساء. ولا يستبعد هذا احتمال وجود مجتمعات وفترات فى العصور الحجرية القديمة، وخاصة فى العصر الحجرى الأعلى (٣٥٠٠٠ ق.م)، كانت أعداد كبيرة من الناس فيها تشترك فى الدفن والأمل فى الحياة الآخرة.

على أية حال، يبدو أن الدفن الشعائرى كان مقصوراً على عدد قليل فى عصر الأسرات المبكر (ح. ٣١٠٠-٢٦٨٦ ق.م) وربما كان كذلك فى سومر. ولابد أن

نستنتج أنه إذا كان المصريون مدوا مزايا الحياة الآخرة من ملوكهم إلى غيرهم، فإن ذلك يعنى أن تلك المزايا لم تكن موجودة على نحو عام لأزمان خلت. ولذلك تتضح ضخامة الاختراع المصرى لحياة آخرة متاحة للكل. وربما لأول مرة فى التاريخ كان الخلاص بالحياة الآخرة متاحًا للكل.

يتضح وجود الأماكن الأخرى - الجنة الأصلية، أو مُقام الآلهة فى السماء، أو مُقام الآلهة الشيطانية فى العالم السفلى - فى الأفكار (التى كانت مستحيلة حتى ذلك الوقت) الخاصة بالبشر المؤلهين وهؤلاء الذين جرى تحويلهم إلى شياطين فى الديانات كافة ما عدا البوذية الأصلية. وقد وضعت المفاهيم المصرية المبكرة بعض الآلهة والشياطين المفترض خلودها فى السماء وفى العالم السفلى، وكانت الحياة الآخرة، دوات، على أقل تقدير امتدادًا جزئيًا لتلك المفاهيم. ومع ذلك لا يبدو أنه كان لديهم مفهوم ذهاب الميت إلى المكان الذى هو الجنة أو العودة منه. فالنسق المصرى الخاص بوِحِم عنخ، أى «تكرار الحياة» بسعادة، تلميح إلى الجنة ولكنه ليس الجنة.

كانت فكرة الجنة عند السومريين هى الحالة الأصلية قبل الطوفان الكبير، العصر الذهبى السابق، والمكان «النقى والمشرق»، ديلمون. وكانت تلك الأرض، أو المدينة، السومرية الشبيهة بالجنة مثل كريتا يوجا الهندوسية أو جنة عدن العبرانية؛ فهى لا علاقة لها بالمكافأة الأخلاقية. وأشارت الميثولوچيا السومرية كذلك إشارة مبهمة إلى احتمال وجود جنة الخُلد التى له مكان محدد ويمكن الوصول إليها جغرافيّا عن طريق السحر، ولكنها مكان يعيش فيه شخص واحد - زيوسوندرا (أوتناپيشتيم) - ولم تكن مكافأة أخلاقية للحياة الآخرة.

فى الاعتقاد بحيوية المادة، بما فى ذلك حيوية المادة الأصلية الإفريقية التى ربما كان لها تأثير على مصر، لم يكن للأسلاف - المبجلين بالضرورة - وجود خالد متألق فى مكان محدد فى السماء أو تحت الأرض، غير أنه ظل لهم وجود غير مرئى وظلوا يقومون بأدوار رئيسية فى الحياة الدنيا. وفى مصر، كما هو الحال فى حيوية المادة السابقة واللاحقة، كان بإمكان الموتى أن يلازموا الأحياء ويحيلون حياتهم بؤسًا، أو كان يمكن للأحياء التودد إليهم للحصول على الخدمات أو النبوءات.

كان الموت فى سومر النهاية القاسية للحياة. ولم تكن هناك فكرة عن أى شىء مثل الروح الخالدة، وكان إتمو الشخص الذى لا دم فيه ولا نفس، أى شبحه، يظل بصورة أو بأخرى يحيا حياة البلادة والخمول بعد موته. وكان إتمو الطيفى يحيا فى العالم السفلى كور المظلم، اللامبالى، المشئوم، الخالى من أىَ معنى، المقطوع عن الآلهة والبشر، وهو الذى ربما سبق اختراعه عام ٣٠٠٠ ق. م بكثير. وكما هو الحال بالنسبة للعالم السفلى العبرانى شيول (الهاوية)، لا يمكن للسحر أو الخداع أو الأخلاق أن تغير هذا الوضع. وكانت رؤية سومر للحياة الآخرة نوعًا من الخاتمة المشئومة للحياة، وهى شىء يحدث فحسب ويؤدى إلى ظرف موحش يتسم بالغموض.

ومع ذلك أكدت الديانة والميثولوچيا السومرية أن الإلهة عينانا عادت من عالم الأموات وأن دموزى يُبعث من موته كل عام. وكما رأينا فى الفصل السادس، قد يشير هذا المفهوم وغيره إلى أنه ربما كان هناك تأثير أوَّلى من سومر أو من الغرب آسيويين المتأثرين بالسومريين على مفاهيم مصر الخاصة بالحياة الآخرة. ومن المهم كذلك أنه فى المقابر الملكية بأور اعتباراً من ح. ٢٧٠٠ ق. م كان الملوك السومريون يُدفنون مع ثروة غير معقولة والمئات من الخدم والجنود المضحى بهم، مما يشير إلى أنه لابد أن أملاً ما فى الحياة الآخرة الإيجابية كان موجوداً على الأقل بين النخبة. ورأينا كذلك كيف أن أعظم بطل أسطورى سومرى، وهو جلجامش، لم يتمكن من نيل الخلود رغم جهوده الضخمة واستعماله قدراً عظيمًا من السحر. وكان الفرق الثورى بين سومر ومصر هو أن السومريين كانوا يحلمون بالخلود بينما كان المصريون يؤسسونه.

من المؤكد أن النسق المصرى للخلود من خلال «تكرار الحياة» أهم تطور فى اتجاه الحياة الآخرة منذ اختراعها. ومنذ ستين ألف سنة، وكما هو الحال فى زمن المصريين، كان الأمل والتفكير القائم على الرغبة والافتراض الذى أدى إلى اختراع الحياة الآخرة هو أن الموتى ليسوا أمواتًا، وأن شيئًا ما مستمر فى الحياة. وكان المصريون يرون أن نقطة البداية هى أن الجسد معبد، فى الحياة الدنيا وفى الآخرة. وبناءً على ذلك قضى المصريون بطريقة متفائلة بأن الجسد يعيد الحياة، ويظل يعيش حياة أبدية فى الحياة الآخرة حيث ينضم إليه العديد من الأرواح المرافقة.

كانت هذه العملية المصرية بكاملها، بما تشمله من معتقدات وتكنيكات جديدة كل

الجدة للفوز بالحياة الآخرة بينما المرء لا يزال فى الحياة الدنيا وبُعَيد الموت وتكنيكات الجنازة والدفن التى تهدف إلى بقاء الشخص حيّا فى الحياة الآخرة، بمثابة ثورة، وهى الثورة الأوزيرية. وربما كانت العناصر الأولية لهذه الثورة موجودة قبل عام ٣١٠٠ ق.م، ومن المؤكد أنها كانت موجودة بعد ذلك مباشرةً على وجه التقريب، حين كان الفرعون يذهب، بعد الموت، إلى «الشرق» وإلى «أرض النور» فى السماء. واعتباراً من الأسرة الخامسة (ح. ٢٤٩٤-٢٣٤٥ ق.م)، حين كان نجم الإله أوزيريس بازغًا، أصبحت مفاهيم الموت والبعث الأوزيرية عماد الديانة المصرية. ومن المؤكد كذلك أن الميثولوچيا الأوزيرية واللاهوت الأوزيرى كانا يشيران إلى أى حد كان المصريون - ربما أكثر من أى شعب قديم آخر - يبحثون بحثًا شاعريًا ومُلِحًا عن الطمأنينة والإجابات الدينية المتعلقة بالموت.

اندمجت الخيارات قديمها وجديدها. وشيئًا فشيئًا جرى تنقيح الأفكار القديمة الخاصة باستمرار الحياة بعد الموت فى الحياة الآخرة، والوجود الخالد للروح أو الأرواح، والصراع بين الأضداد، وخاصة النور والظلام، وتوسيعها ونقلها. واختُرعت فكرة حماية الجسد فى مقابر ضخمة (ح. ٣١٠٠ ق.م.) وتلقت فكرة حفظ الجسد - أى منعه من التحلل - تعزيزاً كبيراً (ح. ٢٧٠٠ ق.م) مع اختراع التحنيط المعقد. واعتباراً من منتصف عصر الأسرة الخامسة (ح. ٢٤٩٤٥ ق.م)، ومع اختراع أسطورة أوزيريس باعتباره أول إله يموت، ويصبح أول مومياء، ويُبعث من الموت، ويذهب إلى الحياة الآخرة، أصبح أوزيريس نموذجًا للإله المُخَلِّص بالنسبة للفراعنة، حيث يجسد الأمل فى الحياة بلا موت.

بحلول نهاية عصر الدولة القديمة (ح. ٢١٨١ ق.م)، كان النسق الدينى والمجتمعى المصرى قد تعدى بكثير النسق السومرى الأقدم منه، أو أى نسق فى أى مكان آخر من العالم. وكان ذلك هو الحال بشكل خاص فى مد الحق فى الروح والحياة الآخرة من الفراعنة إلى الناس كافة، بحثًا عن حل لمشكلة الموت بالنسبة للجميع. وها قد أصبح الحصول على الأرواح ودخول العالم الآخر، دوات، والخلود حقًا مكتسبًا ليس فقط للفرعون، بل للناس أجمعين. لقد بات بالإمكان أن تفعل محاكاة المُخَلِّص أوزيريس للبشر ما حققه هو لنفسه وللفرعون. وكان هذا الإنجاز، رغم ما قد يكون

عليه من وهم، إنجازاً مذهلاً بشكل خاص بالنسبة لمصر فى عصر الدولة القديمة التى كان عليها أن تتغلب على نسقها المجتمعى غير العادل إلى حد كبير، كى يمكن تحقيق أى تقدم عام ممكن، وإن كان ذلك زمنًا يتسم باليقين الدينى والسياسى والتكنولوچى، الذى يكاد يكون ساذجًا بطريقة مثيرة، وبالتماسك الاجتماعى.

فى نهاية عصر الدولة القديمة، وأثناء عصر الأسرة السادسة (ح. ٢٣٤٥-٢١٨١ ق.م)، اخترع المصريون كذلك نسقًا للحكم الإلهى يربط بين الأخلاق والحياة الآخرة؛ مع أنه لابد من اعتباره خطأ حيث يبدو باستمرار أنه يعمل بطريقة سحرية وتقوم على الاحتيال. بحلول بداية عصر الدولة القديمة تقريبًا (ح. ٢٠٥٥ ق.م)، كان نسق وحم عنخ، «تكرار الحياة»، يرتبط ارتباطًا متينًا بفكر أوزيريس الإله المُخَلِّص الفرد، وكَانَ جاهزاً للعمل على أتم وجه. وشمل ذلك على نحو خاص بناء المقابر الضخمة المتينة، وحفظ الجسد بالتحنيط، والطقوس السحرية المعقدة، وأشكال الحكم الإلهى النظرية - الثواب المشابه للجنة الأصلية والعقاب المشابه للنار الأصلية - قبل دخول الحياة الآخرة والبعث، وبقاء الجسد حيّا، وانضمام العديد من الأرواح المرافقة له فى الحياة الآخرة.

كما سنرى فى هذا الفصل، شملت الثورة الأوزيرية كذلك المحاولة الفاشلة لمد الأفكار القديمة الخاصة بالتوافق الكونى والجماعى الأزلى للإلهة النظام والحق والعدل، ماعت، وربط هذه الأفكار بالسلوك الأخلاقى. كان الفراعنة اعتباراً من عام ٣١٠٠ ق.م على أقل تقدير «يحيون بواسطة ماعت»، «عنخ ام ماعت»، وهو ما يعنى أنهم كانوا ينفذون الشعائر الصحيحة، ويطبقون القوانين الصحيحة ضمانًا لماعت، التوافق الطبيعى، بالنسبة لمصر وشعبها. وكانت الثورة الأوزيرية تعنى تحقيق العدل بالطريقة القديمة وكذلك بالأفكار الجديدة الخاصة بآداب السلوك الفردى - الأخلاق الأصلية - والحكم الأخلاقى الرمزى الغامض على الموت. وعلى مر القرون، كان النسق الأوزيرى يعنى ضمنًا أن هذا كله لم يكن من أجل الفرعون فحسب، بل الناس كافة.

كانت هناك حاجة إلى ما يزيد على ألف سنة من السعى، منذ حوالى بداية عصر الأسرات الباكر (ح. ٣١٠٠ ق.م) حتى نهاية عصر الدولة القديمة (ح. ٢٠٥٥

ق.م)، كى يُخترع نسق وحم عنخ، «تكرار الحياة»، وخاصة الصلة الأخلاقية الرمزية غير واضحة المعالم بين ماعَت فى الحياة الدنيا والآخرة. وربما كانت هناك حاجة إلى ما يزيد على ١٥٠٠ عام لوضع النسق بكامله، إذا أدخلنا المقابر الضخمة المعقدة المنحوتة فى الصخر و«كتاب الموتى» الأكثر تعقيداً وسحراً الذى يعود إلى عصرا لدولة الحديثة فى العملية.

كان المصريون يتلمّسون طريقهم بنشاط بحثًا عن حل مُرضى لمشكلة الموت خلال تلك الفترة كلها. وأقل ما يمكن أن يُقال هو أنهم توصلوا إلى حلول أكثر عدداً وأشد تعقيداً مما توصل إليه أى من معاصريهم. ورغم التشوش والتناقضات، لم يسبق أن كان هناك وصف أوضح مما قدموه هم للحياة الآخرة. وقد قفزوا قفزة نوعية نحو فكرة الجنة، وإن جرى ذلك بطريقة أكثر تشويشًا ومتناقضة فى كثير من الأحيان. كما خطوا الخطوة الأولى فى الطريق إلى واحد من أقل الأوهام نضجًا، وهو أن الحياة الطيبة موجودة فى المستقبل الخفى بعد الموت وأن الآلهة توفر تلك الحياة.

من المؤكد أن المصريين كانوا أول شعب يبذل تلك الجهود العظيمة لاختراع نسق للبعث والحياة الآخرة، ولم يكن هناك شعب يماثلهم حتى ذلك الوقت. وبالطبع لا تزال الطريقة المحتملة لإيمانهم بهذا النسق تتحدى الخيال. فما هى الطريقة المحتملة لإيمانهم بأنه ما إن يدخل الجسد الميت المحنط الحياة الآخرة حتى يُبعث مثل أوزيريس، وأنه لن ينضم إلى العديد من الأرواح بالجسد فحسب، بل إن الأحشاء التى استُخرجت ووضعت فى الأوانى الكانوبية وحُنطت سوف تعود كذلك إلى داخل الجسد ـ ناهيك عن المخ الذى جرى التخلص منه ـ وأن كل شىء سوف يُعاد تشكيله ويستأنف العمل كما فى الحياة؟

ربما يكمن التفسير فى حقيقة أنه حتى وقتنا الحالى يؤمن الملايين بالحكايات الخرافية الفارسية والمسيحية والإسلامية الخاصة بالبعث النهائى للأجساد كافة(*). ولكن المفارقة هى أن المصريين الذين كانوا فى المقام الأول ماديين وبراجماتيين كانوا دون قصد منهم

(*) يؤمن المسيحيون والمسلمون بالبعث وبيوم القيامة، ويعد الإيمان بهما من شروط اكتمال إيمان المسلم الذى لابد أن يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والنشور، أى البعث، والقدر خيره وشره. أما الكلام الذى ورد فى عبارة المؤلف فهذا رأيه ـ المترجم.

أصل الحكايات الخرافية الأكثر فى عدم قبولها للتصديق. ولو عدنا بالنظر إلى الوراء لوجدنا أن نسقهم الخاص بالبعث والحياة الآخرة كان شعراً شديداً فى طفوليته من نوع پيتر پان أو پينوكيو، ذلك النوع من الشعر الذى لا يصدقه أحد ومع ذلك يحظى بجاذبية لا تقاوَم.

يبدو السبيل الذى فُتح فى مصر القديمة لمعظم البشرية فى الوقت الراهن على أنه سوء فهم أو كذب. وكاَن السومريون والعبرانيون أكثر وضوحًا وواقعية من المصريين فى الطريقة التى عرَّفوا بها الجسد وعدم وجود حياة آخرة حقيقية. وربما اعتباراً من القرن الرابع عشر ق. م تخيل الهندوس نسقًا أكثر تعقيداً بطريقة لا يصدقها أحد خلط التشاؤم والدمار الحاليين بالقيمة الأخلاقية طويلة المدى والاندثار المرغوب. ولكن حتى القرن السادس ق. م وظهور المفاهيم الفارسية الزرادشتية القائلة بأن الشر فى الحياة الدنيا سوف يعاقَب عقابًا حقيقيًا وحاسمًا، وأن الخير سوف يثاب ثوابًا حقيقيًا وحاسمًا فى الحياة الآخرة، كانت الرؤية المصرية هى التى تمثل النمو التلقائى السريع للمطامح البشرية. وكانت الحياة الآخرة المشوشة والخرافية، وحم عنخ أو تكرار الحياة، بداية الإجابة ـ ذات الخيالات «المعقولة» ـ عن كثير من أسئلة العصور القديمة، وهى مفهوم جديد جوهرى بسيط.

لا شك فى أن المصريين بالغوا فى رد فعلهم تجاه واقع الموت، ولكن لا شك ـ كذلك ـ فى أنهم فهموا أكثر من أى شعب آخر أن الموت فضيحة كبيرة. ورغم النزعة الطفولية للاتجاهات الجديدة نحو مفهوم الحياة الآخرة، كانت تلك الاتجاهات تمثل نقاط تحول غير عادية وجوهرية فى تاريخ البشرية. ورغم ما كانت عليه أفكار المصريين عن الموت من تشويش وتعقيد وغموض، فقد كانت تمثل أملاً جديداً وإمكانيات جديدة. فقد نجح المصريون فى التهوين من رهبة الموت.

اختراع المقابر الضخمة الحامية وأوت، حفظ الجسد

أدى ظهور الزراعة فى بلاد ما بين النهرين ومصر وأماكن أخرى شيئًا فشيئًا إلى حدوث تغييرات فى عادات الدفن. فلم يعد الموتى يُدفنون على مقربة، بل بعيداً عن الأحياء فى أماكن منفصلة. وفى حالة مصر كان مكان تلك المدافن هو الصحراء على

حافة الأراضى الزراعى بامتداد النيل . وكانت توقع فى المقابر كميات كبيرة من المؤن والملابس والأدوات والأسلحة . وأفسحت المقابر الضحلة المكان لأبنية حمائية معقدة من الطوب اللبن، فى سومر أولاً ثم فى مصر .

أثناء عصر الأسرة الأولى (ح. ٣١٠٠-٢٨٩٠ ق.م)، وقبل أن نجد أى ذكر لأوزيريس، حدث تطوران كبيران يتعلقان بحل مشكلة الموت. وسوف يصبح هذان التطوران جانبين أساسيين من جوانب النسق الأوزيرى، وهما اختراع المقابر المصاطب الضخمة واختراع أُوت، أى التحنيط وحفظ الجسد. ويرجع هذا التطور إلى عوامل كثيرة ويعد الأثر الأوزيرى جزءًا ثابتًا من هذه التوليفة .

حوالى عام ٣١٠٠ ق.م أقيم بناء مستطيل ضخم من الطوب اللبن فوق المقابر الآبار المبطنة بالطوب اللبن (كانت قد بلغت قدراً كبيراً من الضخامة، وخاصة فى أبيدوس وسقارة) وكذلك المقابر الضحلة فى الصحراء. (يسمى هذا البناء حاليًا «مصطبة» بالعربية). وكان ذلك أيضًا على وجه التقريب الوقت الذى استُخدمت فيه كنس، أى التوابيت، فى كل من مصر وسومر. وفى مصر يبدو أن اختراع التابوت كانت له علاقة بتوفير بيت للكا، القرين، والمساعدة فى توفير انتقال آمن للجسد إلى الحياة الآخرة.

كانت المصاطب الضخمة تُبنى لمزيد من الحماية من اللصوص والحيوانات الضارية و«تجهيز» الفراعنة والأعيان الموتى وأرواح الكا والبا المرافقة، أى تزويدهم ببيت أبدى متين مؤثث تأثيثًا جيداً. وبحلول عصر الأسرة الرابعة (ح. ٢٦١٣-٢٤٩٤ ق.م)، كانت المصطبة، بالإضافة إلى غرف الدفن بالبناء الفوقى على الطرف الأقصى من البناء، أو على عمق تحته، تحتوى على تمثال كا المتوفى (فى غرفة تسمى الآن السرداب)، واللوحات والنصوص التى تمتدح منجزات المتوفى العظيمة، ونقوش ورسومات تصور الحياة اليومية. وكان أحد أهم عناصر المصطبة هو مائدة القرابين، حيث كانت توضع حتِب، القرابين، التى تبقى الميت حيّا.

ومع ظهور المصاطب والتوابيت، من الواضح أن قدراً كبيراً من الرعاية والجهد كان يوجَّه لما يتعلق بأهمية الجسد الميت وكرامته وما يحدث له. فلم تكن المصاطب مجرد أماكن تنظم فيها الشعائر الجنائزية، بل أصبحت فى النهاية مقاصير تقام فيها شعائر إحياء الذكرى، وظلت حتِب، القرابين، تقدَّم.

بعد حوالى ٤٠٠ سنة، أى ح. ٢٦٦٠ ق.م. ,وأثناء السعى للحصول على ضخامة تتعدى ما تحقق عن طريق وضع مصطبة فوق أخرى، اخترع المهندس المعمارى الملكى ايمحتپ بناءً أشد قوة وأكثر خلوداً، وهو المقبرة الهرم، أو ما يسمى بهرم زوسر المدرج (ح. ٢٦٦٧-٢٦٤٨ ق.م). وحدث اختراع البناء الضخم المبنى بالحجر المنحوت، وهو المادة الأكثر خلوداً المتاحة للإنسان، فى تلك الفترة، وربما على يد ايمحتپ كذلك.

ويبدو أن ميلاد الهرم، الذى ينحدر من المقابر المعقدة والمصاطب من الطوب اللبن وربما من أبنية المعابد المنصات السومرية، سار جنبًا إلى جنب مع اختراع المحاولات المعقدة لتحنيط الفراعنة الأوائل. وكان وضع الفرعون المحنط فى مقبرة الهرم ذروة البحث عن حل لمشكلة الموت.

ومع ذلك فما من سبيل لمعرفة ما إذا كان اختراع التحنيط قد ارتبط بصورة أو بأخرى بأوزيريس أم أنه أقحم على اللاهوت الأوزيرى فيما بعد. وكان التحنيط كنسق ييسر البعث تطبيقًا منطقيًا للاهوت الأوزيرى، ولكن ليس هناك بطبيعة الحال طريقة لإثبات ما إذا كان قد اختُرع فى وقت واحد مع أسطورة البعث الأوزيرية كما تزعم نصوص مصرية كثيرة، أو ما إذا كان قد ظهر مستقلاً كجزء من لاهوت الحياة الآخرة بصورة عامة. وكان إله الموتى وحامى المقابر أنوبيس، وهو أحد أقدم الآلهة المصرية، المخترع الأسطورى للتحنيط الذى يُفترض أنه طبقه أول ما طبقه على أوزيريس. وكان أنوبيس يصوَّر على هيئة كلب أو ابن آوى، أو إنسان برأس كلب، ومن المحتمل أنه فى دور الكلب هذا كان المقصود به أن يمنع الكلاب وبنات آوى من افتراس الأجسام المدفونة.

على أية حال، بررت المفاهيمُ الأوزيريةُ فى النهاية المقابرَ الضخمةَ وأصبحت جزءاً ثابتًا من الثورة الأوزيرية.

كان المصريون يرون أن حفظ الجسد، أى منعه من التحلل، الخطوة الأولى المطلقة فى عملية البقاء بعد الموت، للفوز بالحياة الآخرة التى يمكن فيها البقاء للأرواح لأن الجسد قد حُفظ. ومنذ زمن بعيد فى الحضارة المصرية، كان هناك وجود للعنصر الأساسى لحفظِ الجسد بعد الموت.

ولابد أن ما يسمى **التحنيط الطبيعي** أو **العفوى**، وهو التجفيف الطبيعى فى الرمل، كان قائمًا منذ آلاف السنين فى مناخ مصر الصحراوى الجاف الحار، حين كانت الأجساد تلف بالحصير وتوضع فى قبور ضحلة فى الصحراء، بدلاً من الحصول على دفن شعائرى رسمى. وأشهر مومياء **طبيعية** هى تلك الخاصة بـ «زنجبيل» أحمر الشعر، وهى جثة تعود إلى ح. ٣٤٠٠ ق. م عُثر عليها فى الصحراء بالقرب من الجبلين (وتسمى أفروديتوپوليس باليونانية وپر حتحور بالمصرية)، إلى الشمال من إسنا، وهو الآن بالمتحف البريطانى.

توقع بعض علماء المصريات أن يكون اختراع التحنيط قد جاء مباشرة من ملاحظة الأجساد المدفونة فى الصحراء التى جفت وظلت فى حالة جيدة من الحفظ. ومن المؤكد أنه لابد أن التحنيط **الطبيعى** أثر على المصريين، ولكن لابد أن المساعى الأولى المتعمدة والمعقدة للتحنيط اعتباراً من ٢٧٠٠ ق. م، وحتى قبل ذلك، لحفظ الأجساد الميتة حفظًا اصطناعيًا تطلبت نوعًا ما من الدافع المفاهيمى اللاهوتى.

لهذا السبب فإن تلك المساعى قد تدين على الأقل بشىء للمفاهيم الأوزيرية الخاصة بحفظ الجسد، ليس لمجرد حفظه، بل لأغراض محددة، هى البعث فى العالم الآخر حيث يستأنف المتوفى حياته، بما فى ذلك التنفس والأكل. وكان ذلك يعنى ـ ضمنًا على نحو خاص ـ أن كل أعضاء المتوفى وقدرته على استخدام أطرافه سوف تُستعاد. بل إنه لابد من حفظ الجسد بطريقة يمكن بها التعرف عليه، لكى تتمكن كا المتوفى، أو قرينه أو روحه، من التعرف عليه وتتمكن الروح الجوالة، البا، من الاتصال بالمتوفى وكاه. وتجعل هذه الرؤية ملاحظة المدافن الصحراوية غير كافية فى حد ذاتها وتدعم توليفة ما جرى تعلمه من المدافن الصحراوية وتطبيق المفاهيم الأوزيرية أو مفاهيم الحياة الآخرة.

يبدو محتملاً أن محاولات حفظ الجسد وحمايته بطريقة اصطناعية، باستخدام تكنيكات أصبحت فيما بعد أجزاء من عملية التحنيط، كانت تمارس فى عصور بالغة القدَم. وتذكر باربرا آدمز (من متحف پترى بلندن) ورينيه فريدمان (من جامعة كاليفورنيا) أنه فيما بين ١٩٩٦ و١٩٩٩ م عثرتا على ما يزيد على ١٥٠ جثة فى نخن

(هيراكونپوليس) بجبانة ما قبل الأسرات HK43، وكان بعضها ملفوفًا جزئيًا فى طبقات عديدة من الكتان والحصير. وقد حددتا تاريخ الفخار الذى عُثر عليه بالقرب من تلك الجثث بأنه ٣٦٠٠ ق. م على أقل تقدير[١].

تشير الدلائل إلى التحنيط البدائى (وغير الكفء) باستخدام اللفائف المنقوعة فى الراتنج كان يُمارَس منذ عصر الأسرات المبكر (ح. ٣١٠٠-٣٦٨٦ ق. م). وكان ذلك لا يزال النسق الرئيسى المستخدم أثناء عهد إيمحتپ فى عصر الأسرة الثالثة (ح. ٢٦٨٦-٢٦١٣ ق. م) وبعده. وقد عُثر على قدم عولجت بهذه الطريقة - ربما كانت قدم الفرعون زوسر - فى الهرم المدرج.

أول رسم لمومياء موجود على لوحة خشبية عثر عليها عام ١٩٣٦م و. ب. إيمرى (١٩٠٣-١٩٧١م) فى مصطبة سقارة (٣٠٣٣) الخاصة بحماكا وزير الفرعون دن (ح. ٢٩٥٠ ق. م). ولا يبدو أن نزع الأحشاء، وهو أحد الجوانب الأساسية فى التحنيط، كان قد اختُرع قبل عهد الفرعون سنفرو (ح. ٢٦١٣-٢٥٨٨ ق. م). ويدور الجدل حول ما يُعتبر فى بعض الأحيان أقدم مومياء كاملة عُثر عليها حتى الآن، وهى مومياء مرنرع الأول (ح. ٢٢٨٧-٢٢٧٨ ق. م) التى اكتشفها فى هرمه بسقارة «مرنرع يتألق بالمجد والجمال» جاستون ماسبيرو (١٨٤٦-١٩١٦) فى عام ١٨٨١م. ويعتقد مُشَرِّح المومياوات المصرية البارز والمثير للجدل جرافتون إليوت سميث (١٨٧١ - ١٩٣٧م) وآخرون أن هذه المومياء قد تعود إلى عصر الأسرة الثامنة عشرة (ح. ١٥٥٠-١٣٩٥ ق. م).

ربما كان ايمحتپ هو العبقرى الذى حسَّن وشكَّل بعضًا من مجموعة المفاهيم المتصلة ببعضها الخاصة بحفظ الجسد والتحنيط، والمقابر الشمسية الحجرية الضخمة (الهرم المدرج) وربط تلك المفاهيم بمفاهيم الحياة الآخرة الأوزيرية ونسق الأرواح. غير أن الاحتمال الأرجح هو أن كهنة كثيرين على مر بضع مئات من السنين على أقل تقدير جمَّعوا تكنيكات التحنيط ومفاهيم الحياة الآخرة الأساسية الخاصة بها.

من الواضح كذلك أن أشكال التحنيط المتعمد جرت حتى قبل ذلك، فى حضارات

(١) فى .www.hierakonpolis.org/main.html

بعيدة، بين الهنود الأمريكيين فيما يُعرف الآن ببيرو والإكوادور وشيلى، اعتباراً من ح. ٥٠٠٠ ق.م على الأقل. وكان ذلك أقل تعقيداً من التحنيط المصرى بكثير. ويبدو أن حفظ الهيكل العظمى مع الجلد كان هدف الهنود الأمريكيين، وليس الحفظ المصرى شبه التام للجسم وأعضائه والبعث المتكامل للجسد ووظائفه والروح والشخصية. ويبدو من المؤكد كذلك أن الهنود الأمريكيين لم يخترعوا لاهوت الروح والحياة الآخرة على أى نحو قريب من تعقد النسق المصرى.

بعد أن أصبحت تكنيكات أوت، التحنيط، مكتملة اكتمالاً نسبيًا أثناء عصر الدولة الوسطى (اعتباراً من ح. ٢٠٥٥ ق.م)، بات التحنيط المصرى تكنيكًا معقداً يحتاج إلى ٧٠ يومًا وأحيانًا أكثر من ذلك كى يتم. وأصبحت فترة السبعين يومًا مفضلة لأنها مقابلة لدورة نجم الشِّعْرَى اليمانية المرتبط بإيزيس. ويخبرنا هيرودوت أنه كانت هناك ثلاث فئات من التحنيط، هى «الطريقة الأكمل» التى تؤدى إلى جانب رائع أشبه بأوزيريس، و«الطريقة الوسطى» التى كانت «أقل اكتمالاً من الأولى وأرخص منها»، والطريقة الثالثة «التى كانت الأقل تكلفة» وهى خاصة بـ«الموتى الأكثر فقراً»[٢]

كان المصريون يسمون المومياء «ساح»، وهى كلمة ترتبط بالحماية، ولكنها ربما كذلك بـ«ساحو»، ومعناها جسم الحياة الآخرة الروحانى المنير السامى ونجم الجبار الخاص بأوزيريس. وشاع مصطلح مومياء mummy بعد الفتح العربى لمصر فى عام ٦٤٢ ميلادية وهو مشتق من مصطلح فارسى وأصل عربى ـ المومياء ـ ومعناه البيتومين، حيث إن التحنيط كان يضفى على الجسد أثرًا مسودًا. وكان «المومياء» هو المصطلح الذى استُخدم اعتباراً من القرن الثانى عشر لوصف المادة التى يتم الحصول عليها عن طريق طحن المومياوات لتصبح مسحوقًا طبيًا. فقد طُحن عشرات الآلاف من المومياوات لتصبح مسحوقًا وصُدِّرت إلى أنحاء العالم من أجل خواصها الطبية المفترضة.

بعد أن تغسل الجثة بالنتريت، بلورات ملح النطرون، فى وابت، وهو «مكان التطهير»، كانت عملية أوت، التحنيط، الفعلية تنفَّذ فى پر نفر، «بيت الجمال»،

(٢) Herodotus, Books I-II, 2.86.2, 2.87.1 and 2.88.1.

بواسطة فريق من الكهنة المتخصصين يرأسه الحرى سشتا، «المشرف على الأسرار»، الذى يقوم بدور أنوبيس، إيمى أوت، «المشرفَ علىَ التحنيط»، يساعده الحتمو، «حامل أختام الإله». وكان أكثر الأعمال إثارة يقوم بها الوتيو، «المضمدون». وكان هؤلاء يزيلون المخ عن طريق سحبه عبر فتحتى الأنف ثَمّ يتخلصون منه. وكانت الأحشاء جميعًا، ماعدا القلب، إيب، تُستخرج من خلال شق فى الجانب الأيسر الأسفل من البطن. وبعد أن تتم تلك العمليات، كان الحرى حب، الكهنة المرتلون، يتلون التعاويذ. وأثناء عصر الدولة الحديثة (اعتباراً من ح. ١٥٥٠ ق.م) كانت الأعضاء التناسلية كذلك تُزال إحياءً لذكرى إخصاء السمكة أوزيريس.

بعد ذلك كانت الأعضاء الداخلية تجفف، لمدة ٤٠ يومًا فى بعض الأحيان، باستخدام النطرون. وكانت المعدة والكبد والرئتان والأمعاء توضع فيما تسمى الأوانى الكانوبية التى يحميها بطريقة سحرية حعپى وإمستى ودواموتيف وقبحو، وهم ميسو حور، أبناء حور ور، «حورس الكبير»، وإيزيس. وبعد ذلك يحشون الجثة بالكتان ونشارة الخشب والنَباتات ويدهن الجلد بالعسل والحليب والدهانات العطرية، ثم يُغلق الشق وتوضع فوقه وچات، عين حورس، لحمايته من الأرواح الشريرة ولضمان أن المتوفى سوف يستعيد كل وظائف جسده بالكامل.

تُنفَّذ بعد ذلك عملية لف الجثة المعقدة. وكان يُستخدم فى ذلك ما يصل إلى ٤٠٠ ياردة مربعة من الكتان الفاخر. وكان ما يسمى «كتان الأمس»، أو الكتان المستعمل، هو ما يُستخدم فى حالة الموتى الفقراء. وكانت العشرات من التمائم توضع فى أماكن خاصة بين طبقات اللفائف وخاصة جعران القلب المصنوع من حجر أخضر. وكانت توضع داخل اللفائف كذلك عُقَد إيزيس، تييت، وأعمدة استقرار أوزيريس، چد، وصولجانات السيادة المقدسة، واس، وتماثيل الآلهة والحيوانات. ويورد نقش بمعبد حتحور فى دندرة ١٠٤ تميمة من تمائم المومياوات. وكان أعظم حماية وقوة يتم الحصول عليها بوضع أكبر عدد ممكن من التمائم فى المومياء. وفى الدولة الحديثة كانت التعويذتان ٣٠أ و٣٠ب من «كتاب الموتى» تنقشان على جعران القلب لمنع القلب من الشهادة ضد المتوفى حين يوزن مقابل ريشة الحقيقة، شوت.

بعد ذلك يثبَّت قناع يمثل الصورة المثالية للمتوفى على الرأس. وكانت تلك الأقنعة

فى بعض الأحيان أعمالاً فنية رائعة. وبالنسبة للفراعنة والأثرياء كانت تلك الأقنعة تصنع من الذهب، لون بشرة الآلهة الذى لا يذوى أبدًا، وهو لون الخلود. ومع ذلك فقد كانت وظيفتها البراجماتية هى تمكين با المتوفى وكاه من التعرف عليه. وبعد ذلك كانت المومياء توضع فى كنس، أى التابوت المستطيل أو الشبيه بالإنسان المنقوش عليه التعاويذ السحرية (متون التوابيت، وبشكل خاص اعتباراً من ح. ٢٠٥٥ ق.م)، أو مجموعة من التوابيت التى تشبه دمى الماترويشكا الروسية المتداخلة، وكانت التوابيت بدورها توضع فى تابوت حجرى خارجى. وكانت الإلاهات إيزيس ونفتيس ونيت وسرْقت تحمى التابوت بانتباه. وكانت تلك الحاويات كافة توضع فى مقصورة أو أكثر من مقصورة وجميعها تربط بإلهة السماء نوت. وكانت عين حورس، وچات، ترسم على الجزء الخارجى من التابوت الحجرى كى يمكن للمتوفى رؤية الخارج، بالإضافة إلى تلقيه الحماية والرفاهية والشفاء. وأثناء عصر الدولة الحديثة كان العديد من النصوص الجنائزية يوضع بجوار المومياء مع النقوش المرسومة. وبطبيعة الحال كان هذا كله يرتبط بالسحر أكثر منه بالجمال، ولكن جمال هذا «التجهيز» كان أمراً مذهلاً.

بلغ التحنيط وما يتصل به من ممارسات ذروةً كميةً وكيفيةً أثناء العصر الرومانى (اعتباراً من ح. ٣٠ ق.م). فبحلول تلك الفترة كان الكثير من اليونانيين والرومان المقيمين فى مصر قد تبنى التحنيط والمفاهيم الأوزيرية فى الوقت الذى جرى فيه إضفاء الصبغة اليونانية والرومانية على التوابيت.

ها هى الساح، المومياء، جاهزة للصلاة الجنائزية والدفن، وهو ما سوف نرى بعد قليل أنه شعائر معقدة تعقيدًا غير عادى.

وهكذا فإن أقدم المحاولات المعقدة لحفظ الجسد عند الوفاة ـ وصولاً إلى التحنيط الكامل ـ وُجدت فى مصر قبل أن تظهر بشكل مستقل فى مناطق من العالم تفصل بينها مسافات شاسعة، منها: الصين ومضيق تورس بالمحيط الهادى، وجزر الكنارى، واليوم فى الولايات المتحدة. وفى هذا المجال كذلك لا يمكن إلى حد كبير إثبات تأثير مصر المحتمل على الشعوب الأخرى، غير أنه من المعقول افتراض وجود هذا التأثير، حتى وإن كانت الصلة بين مصر وأقدم جهود التحنيط بين الهنود الأمريكيين فكرة مجنونة.

انتشار المفاهيم الأوزيرية وبقاء الحياة الآخرة «افتراضية» بالنسبة لأغلب الناس

يبدو أن دور كهنة أون (هليوپوليس) كان كبيرًا فى الثورة الأوزيرية، من الناحيتين المفاهيمية والعملية. فقد كانت عملية معقدة وطويلة وعشوائية إلى حد ما بلا شك. ومن المؤكد أن خطوتها الأولى كانت تتعلق برع أكثر من أوزيريس.

حدث ذلك فى عصر الأسرة الرابعة (ح. ٢٦١٣-٢٤٩٤ ق.م) حين وسع كهنة أون مفهوم المَلَكيَّة الإلهية وربطوه بإله الشمس رع. وكان اسم العرش للفرعون چدف رع (ح. ٢٥٦٦-٢٥٥٨ ق.م) يعلن أن «رع مُعينُه»، ولكن لأول مرة يجرى إدخال لقب سا رع، أى ابن رع، ليكون اسم المولد الخاص بالفرعون، أى اسمه الثانى. ولم يعد الفرعون حورس الأحياء فحسب، بل كذلك تجسيداً للإله حورس. كما كان الفرعون إلهًا لأنه ابن رع. وقد حد هذا من الناحية الموضوعية من سلطاته الإلهية بجعله معتمداً على رع. وشيئًا فشيئًا عزا كهنة أون صفة الخلق ووظائف الزراعة وفيضان النيل إلى رع. وكان يُمارَس نسقٌ معقدٌ يضمن الحياة الآخرة الإيجابية أبدًا فى السماء بين النجوم القطبية، أو «الشرق»، فى «أرض النور»، مع رع، لمصلحة الفرعون. وشمل هذا النسق الأهرام باعتبارها سلمًا يرتقيه الفرعون المتوفى صعوداً إلى السماء، والممارسات الجنائزية التى تشمل الشعائر والتعاويذ والتمائم والتكنيكات المقصود بها تيسير دخول الحياة الآخرة والحماية وكذلك الرفاهية بمجرد وصوله إلى هناك.

غير أنه فى الوقت ذاته كان إدخال أوزيريس ضمن تاسوع هليوپوليس الذى يضم تسعة آلهة يعنى إدخال الأسطورة الأوزيرية ودمج لاهوت رع الشمسى مع جوانب العالم السفلى الخاصة باللاهوت الأوزيرى كما يمارس فى أماكن مثل أبى صير وأبيدوس. ومن الواضح أن كلاً من صلة الفرعون برع وظهور العبادة الأوزيرية والشعائر الجنائزية التى تجرى للفراعنة تشهد عليها بوضوح متون الأهرام الأولى، تلك الخاصة بالفرعون أوناس (ح. ٢٣٧٥-٢٣٤٥ ق.م). وكان أوزيريس والمفاهيم الأوزيرية قد أصبحت أساسية بالنسبة للفراعنة؛ إذ أصبح الفراعنة شيئًا فشيئًا أوزيريس عند وفاتهم. وتذكر تعويذة متون الأهرام رقم ٣٠٩ فى هرم أوناس «الهرم جميل

الأماكن» فى سقارة: «أوناس مدير أعمال الآلهة، خلف بيت رع. . . أوناس يفض أختام مراسيمه (أى مراسيم رع). . . أوناس يفعل ما يطلبه (رع) منه.» إلا أنه فى التعويذة رقم ٢١٧ لا ينسى أوناس أوزيريس: «أعلنا يا أوزيريس ويا إيزيس. . . هاهو أوناس يأتى روحًا لا يمكن القضاء عليها. . .»(٣)

بعد حوالى ٢٥ عامًا، نجد أن تتى (ح. ٢٣٤٥-٢٣٢٣ ق.م) أكثر صراحة إلى حد بعيد فى التعويذة رقم ٣٣٧ فى هرمه «الهرم الباقى فى الأماكن» بسقارة: «السماء تصرخ، والأرض ترتعد، رعبًا منك، عند مجيئك يا أوزيريس!» ويشير هذا إشارةً واضحة إلى الأهمية المتزايدة المفترضة لأوزيريس بالنسبة للفراعنة؛ فأوزيريس لم يعد مجرد إله الموتى فى العالم الآخر، دوات، بل إنه بات مرتبطًا بالفرعون باعتباره إلهًا فى السماء.

بعد ٢٥ عامًا أخرى، يشير پيى الأول (ح. ٢٣٢١-٢٢٨٧ ق.م) فى التعويذة رقم ٤٤٢ فى هرمه «الهرم الثابت والجميل» بسقارة: «انظروا، ها هو أوزيريس يأتى مثل نجم الجبار. . . «الصالح». . . «الوريث». . . السماء تحملك (الملك) أنت ونجم الجبار. . . وسوف تشرق مع نجم الجبار فى شرقى السماء، وسوف تغرب مع نجم الجبار فى غربى السماء. . .» والمعنى هنا هو أن الفرعون يتحول عند موته إلى نجم الجبار (ساح)، أى إلى أوزيريس(٤).

ها قد صار الفرعون المحنط المدفون فى هرمه أوزيريس عند موته. وكانت غاية حياة الفرعون الآخرة لا تزال هى الاندماج فى السماء، فى «أرض النور»، مع إله الشمس رع، ولكن الفرعون الميت كان كذلك أوزيريس فى السماء بعد أن كان حورس الأحياء. وقد ارتبط ملوك عصر الأسرات المبكر كافة على وجه التقريب بالإله الصقر حورس، ولكن الفرعون الحاكم فى تلك الفترة كان فى الوقت ذاته ابن رع، تجسيد حورس الذى هو ابن إيزيس وأوزيريس، الذى رُبط بالصقر حورس من قبل وبأوزيريس حين مات. وربما بدأ هذا التطور أثناء عَصر الأسرة الرابعة (ح. ٢٦١٣-٢٤٩٤ ق.م).

---

(٣) Lichheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume I, pp. 39 and 31.

(٤) المرجع السابق، Ut. 337, p. 40 an Ut. 442, p. 45.

رغم ذلك، وحتى حين كانت أهمية أوزيريس آخذة فى التزايد، كانت حماسة فراعنة الأسرة الخامسة (ح. ٢٤٩٤-٢٣٤٥ ق. م) تتركز بصورة كبيرة على رع، وهو ما تشير إليه بوضوح أسماء مولد ستة من بين تسعة منهم ارتبطت برع، وبناء معابد الشمس التى تحمل أسماء مثل «بهجة رع» و«أفق رع». ومع ذلك فإن كون أخر فراعنة الأسرة الخامسة، أوناس، لم يكن له اسم مولد يتضمن اسم رع ولم يشيد معبداً شمسيّاً قد يفسَّر على أقل تقدير على أنه إشارة إلى وجود ميل كبير ومعقد يتمحور حول بزوغ نجم أوزيريس وما ترتب عليه من آثار خاصة على الحياة الآخرة.

لم يكن أوزيريس خطراً على وظائف رع باعتباره الإله الرئيسى والملكى، ولكنه تولى شيئًا فشيئًا معظم وظائف رع الخاصة بالحياة الآخرة وأصبح إله عالم الموتى الرئيسى. وكان أوزيريس يرتبط فى الأصل بالخصوبة الزراعية؛ أى تبرعم الحبوب فى الربيع، وفيضان النيل السنوى (البعث السنوى للنيل)، قبل تقديسه باعتباره الملك الإله الذى بُعث من موته فى أسطورة أوزيريس/ ست/ حورس/ إيزيس، كما استعاد تلك الوظائف من رع.

نفذ أوزيريس عملية كبيرة لاحتكار معظم صفات الآلهة الأخرى المرتبطة بالموت. فقد «حد من مكانة» ملك الموتى الرئيسى أنوبيس، «رب الأرض المقدسة» (الجبانات) الذى ارتبط بكينوپوليس(*) (بالقرب من حرداى) وأبدو (أبيدوس). وأصبح أنوبيس إيمى أوت، «المشرف على التحنيط»، غير أن أوزيريس كان يشرف على تلك الوظائف، وكذلك على وظيفة أنوبيس الخاصة بحماية المقابر. وبحلول عصر الأسرة السادسة، استوعب أوزيريس خنتامنتيو «قائد أهل الغرب ورئيسهم» (إله الموتى) الذى كان معبده فى أبيدوس مركز عبادة رئيسى على الأقل منذ عصر الأسرة الخامسة (ح. ٣١٠٠-٣٨٩٠ ق. م)، وحل محله بالفعل، وإن لم يحل معبد أوزيريس محل معبد خنتامنتيو قبل عصر الأسرة الثانية عشرة (ح. ١٩٨٥-١٧٩٥ ق. م). وأصبح أوزيريس مرتبطًا كذلك بـ«الذى فوق الرمال» (فى العالم السفلى، دوات)، إله الحرف والخصوبة والموت المحنط سوكر، إله منف الصقر أو ذو رأس الصقر. وكثيراً ما بات فاتح الطريق إلى العالم الآخر، الإله وبواوات ذو رأس الذئب أو الكلب المرتبط بزاوتى

(*) معناها «مدينة الكلاب» أو «مدينة الذئاب» ـ المترجم.

(ليكوپوليس)، وسوبك إله المياه والخصوبة ذو رأس التمساح المرتبط بالفيوم، يعتبران وجهين من أوجه أوزيريس، رغم استمرار وجودهما المستقل. وفى النهاية استوعب أوزيريس كذلك العجل أپيس پتاح إله منف، ذلك أنه عند وفاة كل من عجول أپيس كان أپيس الميت يصبح فى الحياة الآخرة أوسوراپيس، وهو مزيج من أوزيريس وأپيس. وفى العصر المتأخر (اعتباراً من ح. ٧٤٧ ق.م) كان كذلك عنصراً ضمن توليفة الموت التى تضم پتاح وسوكر وأوزيريس.

لم يكن احتلال أوزيريس مركز الصدارة متعلقًا بالفراعنة فحسب، بل كذلك بالكهنة والأعيان. وربما كان مؤسس الأسرة الخامسة (ح. ٢٤٩٤-٢٤٨٧ ق.م) أوسركاف «الكاهن الأكبر»، أور ماع، بمعبد هليوپوليس، ولكن هذه الأسرة شهدت ظهور اتجاه جديد بين كبار الكَهنة وحكام الأقاليم وكبار موظفى الدولة. ففى تلك الفترة لم يكونوا بالضرورة يخرجون من دوائر أسرة الفرعون الموثوق بها، إذ أخذوا يشكلون طوائفهم الوراثية الخاصة بهم، وحصلوا على قدر متزايد من السلطة المستقلة. وأصبح كهنة هليوپوليس من القوة بحيث كانوا يعينون بعض فراعنة الأسرة الخامسة. ويبدو أن نفوذ كبار كهنة هليوپوليس الجديد هذا كان يصاحبه بديهيًا ضغط للحصول على مزايا الحياة الآخرة لأنفسهم.

فى ظل الضغط المحتمل من جانب كبار الكهنة المتعاقبين، اضطُر الفراعنة لمنح مزايا الحياة الآخرة لكبار الكهنة وحكام الأقاليم، وكذلك للسماح لهم بأن يصبح كل منهم أوزيريس عند موته. ومن الواضح أن هذا كان يوحى بزيادة نفوذ أوزيريس. وكان ظهور قانون ماعت، الذى لم يفسَّر فقط على أنه مجرد نسق للنظام الأزلى، بل كذلك باعتباره قانونًا أخلاقيًا نظريًا وما ترتب عليه من نسق خاص بدخول الحياة الآخرة اعتباراً من حوالى عام ٢٣٠٠ ق.م على أقل تقدير، بمثابة مزيد من التعزيز للثورة الأوزيرية. ومع ذلك فلابد من التأكيد على القيود الكمية - النسبية - للثورة ونتائجها الخاصة بالحياة الآخرة. وكثيراً ما تشير التقديرات إلى أن عدد من حظوا بالتحنيط والمقابر المتينة طوال عصرى الأسرتين الرابعة والخامسة لم يتجاوز الخمسة آلاف.

أثناء عصر الأسرة السادسة (ح. ٢٣٤٥-٢١٨١ ق.م)، تأكدت الحركة نحو زيادة نفوذ الكهنة والأعيان - محليًا وقوميًا - وتناقص سلطة الفراعنة المركزية. وبلغ ذلك

ذروته بالانهيار الافتراضى لوجود الفرعون الكلى وبانهيار الدولة القديمة حوالى عام ٢١٨١ ق.م.

يبدو أن أحد الأسباب الرئيسية لانهيار الدولة القديمة هو العبء الاقتصادى الضخم الواقع على الشعب بكامله الذى ولّدته الالتزامات الدينية نحو الموتى. وربما استخدم الفراعنة والنخبة الصغيرة من الموارد للإنفاق ببذخ على الاستعداد للموت وتوفير حتب (القرابين) للموتى ما يزيد على ما استخدموه لتلبية احتياجاتهم اليومية. وهناك سبب وجيه لافتراض أن المصريين كانوا يعتقدون أن نظامهم الاقتصادى قادر على توريد ما حصر له من الموارد بطريقة مقدسة. والواقع أن التحنيط والشعائر الجنائزية ومقابر الأهرام والمصاطب المعقدة ومتونها الجنائزية وأعمالها الفنية وتجهيزاتها، وممارسات العبادة، وقرابين حتب وأوت التى كانت تستمر بعد وفاة الفرعون، والعدد الضخم من الكهنة والصناع اللازم لتنفيذ تلك الالتزامات، ربما أدت جميعها إلى انهيار الاقتصاد. إذ أسفر الإنفاق بما يزيد عما تسمح به الموارد فى اقتصاد مصر الثانى، أى اقتصاد الموتى، عن انهيار الاقتصاد الأول، أى اقتصاد الأحياء، كما أسفر عن انهيار الدولة القديمة، مما أدى إلى انتشار الفقر وربما المجاعة.

أدت الفترة التى اتسمت بقدر كبير التشوش الدينى والسياسى والاقتصادى تسبب فيه هذا الانهيار إلى ظهور العديد من الفراعنة قليلى الشأن، والراغبين فى أن يكونوا فراعنة، والأسرات المتنافسة فى عصر الانتقال الأول (ح. ٢١٨١-٢٠٥٥ ق.م). ومن الواضح أن مصر انقسمت إلى العديد من الممالك أو جماعات الأقاليم، أو على أقل تقدير لم يكن الفراعنة الذى ادعوا أن لهم السلطة على كامل الأرضين، تا وى، قادرين فى واقع الأمر على ممارسة تلك السلطة. ومن المفترض أنه لم يبرز الملوك الصغار فحسب، بل أضيفت إلى حكام الأقاليم سلطة إقطاعية أكبر نتيجة لذلك.

يبدو أن تلك الفترة من انتقاص سلطة الفراعنة بلغت ذروتها بشكل طبيعى قرب نهاية عصر الدولة السادسة مع زيادة أهمية الآلهة المحلية وحكام الأقاليم المحليين وزيادة أهمية أوزيريس. وقبل عام ٢٢٠٠ ق.م، وأثناء العقود الأخيرة من عصر الدولة القديمة، مُنحت الكا، القرين، والبا، الروح الجوالة، وعنخ، الروح المحسَّنة، التى كان لا يحوزها فى البداية سوى الآلهة والفراعنة الآلهة، للناس كافة. وأعقب

ذلك توسيع مزايا الحياة الآخرة لتتعدى الفرعون وعائلته إلى الكهنة والنبلاء. وهكذا تحقق جانب مهم آخر من جوانب الثورة الأوزيرية.

وكانت الخطوة التالية فى الثورة الأوزيرية، التى ربما تحققت كذلك بحلول نهاية عصر الدولة القديمة، هى المقرطة democratization الافتراضية للحياة الآخرة، مما جعلها متاحة للجميع، من الناحية النظرية، بمن فى ذلك الطبقات الدنيا. ولابد أن الطلب العام على الحياة الآخرة كان ضخمًا. ولابد أن الضرائب المرتفعة المفروضة على الناس لدفع تكلفة القرابين اللازمة للإبقاء على الموتى الملكيين والموتى من أفراد النخبة أحياءً فى الحياة الآخرة أدت إلى جعلهم يظنون أنهم كذلك يستحقون حياة آخرة إيجابية. وكان ذلك أمرًا منطقيًا إلى حد كبير؛ فإذا كان سحر الحياة الآخرة لا يقتصر على الفرعون الإله، بل يمكن مده حتى إلى من ليسوا أفرادًا فى العائلة الملكية، فمن المؤكد حينئذ أنه قابل للتطبيق على الناس كافة.

ولابد كذلك أن حاجة الناس إلى يقين بالحياة الآخرة تعاظمت بحلول فترة التشوش والشك السياسى التى بدأها انهيار الدولة القديمة والفوضى التى أحدثها غياب السلطة المركزية خلال عصر الانتقال الأول.

بحلول بداية عصر الانتقال الأول، كان أوزيريس ملك الموتى المطلق، والإله المخلِّص الرئيسى النسبة للمصريين كافة، وللشعب بكامله. واعتبارًا من تلك الفترة ارتبط أوزيريس الإله المخلِّص ارتباطًا وثيقًا بمفاهيم الحياة الآخرة المصرية فى دوات، العالم السفلى، وأصبح الصلة التى تربط الإنسان العادى بالآلهة. وكان أوزيريس كذلك الإله الأساسى فيما قد تكون محاولة الإنسان الأولى لربط الأخلاق والحياة الآخرة بإقامة العدل فى «قاعة الحقيقتين». ورغم قوة رع، فإنه حين يتصل الأمر بالموت والحياة الآخرة كان أوزيريس حينذاك هو الأعلى. ورغم استمرار احترام رع، يمكن رؤية التحمس لأوزيريس فى فن تلك الفترة ومتون التوابيت الخاصة بها.

اعتبارًا من عصر الدولة الوسطى على الأقل (ح. ٢٠٥٥-١٦٥٠ ق. م)، كان ما يشرِّف الشخص ويميِّزه أن يُدفَن فى مدينة أوزيريس، أبيدوس. وشيد العديد من فراعنة الدولة الوسطى مقابر جوفاء(*) فى أبيدوس، كما أقام الأعيان والأشخاص

(*) مقبرة يشيدها الشخص فى مكان ما ولكنه يُدفن فى مقبرة غيرها تقع فى مكان آخر - المترجم

العاديين مقابر جوفاء ولوحات لهم فيها. وأثناء عصر الدولة الحديثة (ح. ١٥٥٠-١٠٦٩ ق.م) شيد فراعنة مثل سيتى الأول ورمسيس الثانى مقابر جوفاء رائعة فى أبيدوس. وكان الحَج المتصنع للموتى المحنطين إلى موقع مقدس لأوزيريس، مثل أبيدوس، طقسًا جنائزيًا ضروريًا، بل وشرطًا للفوز بالحياة الآخرة.

منذ عصر الأسرة السادسة على وجه الاحتمال (ح. ٢٣٤٥-٢١٨١ ق.م) وبالتأكيد اعتبارًا من بداية عصر الأسرة الثانية عشرة (ح. ٢٠٥٥ ق.م)، كان يعاد تمثيل حياة أوزيريس الطيبة، ومقتله بطريقة غادرة على يد ست، وسعى إيزيس ونفتيس وتحنيط أوزيريس وجنازته وبعثه من موته. وكانت تلك التمثيليات يُحتفى بها احتفاءً حماسيًا وأصبحت أحد الأعياد المصرية السنوية الأكثر شعبيةً والحج السنوى إلى معبد أبيدوس ودندرة وإدفو وأبى صير ومنف وفيله وغيرها. وكانت تجرى فى فترة بذر المحاصيل الزراعية فيما بين الثالث عشر إلى الثلاثين من كيهك، وهو الشهر الرابع من أخت، فصل الفيضان. واعتبارًا من أواخر القرن الرابع ق.م، أضيفت تلاوة «نواح إيزِيس ونفتيس» إلى الشعائر التى تقام فى اليوم الخامس والعشرين من كيهك. وكان ذلك بالطبع وقتًا مثاليًا لتلك الشعائر لتشجيع أوزيريس إله النباتات كى يعزز نمو البذور التى بُذِرت وتعكس بعثه وتجدد الربيع.

وكانت التمثيليات على قدر كبير من التعقيد فى معبد أوزيريس بأبيدوس. إذ كانت تضم مئات الكهنة والكاهنات الذين يؤدون أدوار الآلهة والإلاهات، وكان ٣٤ قاربًا مصنوعة من سيقان البردى تحمل الآلهة وصندوقًا متقن الصنع داخله تمثال لأوزيريس، و٣٦٥ مصباحًا مزينًا، وبخورًا، وعشرات التمائم. وكان للفتش التميمة القديم المعروف بعمود چد، الذى بات مرتبطًا بعمود أوزيريس الفقرى، دور رئيسى فى تلك الشعائر.

ارتبط عمود چد بعبادة الأشجار فى عصور ما قبل التاريخ باعتباره جذع الشجرة وربما بحصاد الحبوب. ويبدو أنه ارتبط أولاً بسوكر، إله الأرض والخصوبة وإله الموتى المحنط لمنف فيما بعد، ثم بإله الحِرَف والخلق پتاح. وفى النهاية ارتبط بعمود أوزيريس الفقَرى والاستقرار والقوة والدوَام. وكانت عبادة الأشجار قوية على نحو خاص فى عَصور مصر الباكرة. ونصب أصول الأشجار وكسوتها ومسحها بالزيت من خلال

أشكال مختلفة من الشعائر أمر شائع فى الكثير من المجتمعات ذات التأثيرات الطوطمية والشامانية. وفى مصر يبدو أن هذا النوع من شعائر الأشجار كان يُستخدم ضمن الشعائر فى منف اعتباراً من الدولة القديمة (ح. ٢٦٨٦ ق.م)، إذ كانت شعيرة نصب عمود چد المكرس لپتاح وسوكر وأوزيريس عنصراً أساسيّا ضمن شعائر الحِب سِد التى يؤديها الفرعون.

وكان عمود چد فى شكله الأوزيرى نحتًا ضخمًا يُنصب بالحبال ويقف كأنه شجرة ضخمة حيث يرمز إلى عمود أوزيريس الفقَرى وبعثه وحياته الآخرة واللانهاية. وكان عمود چد أحد الرموز الشعائرية المصرية الأساسية، وكانت تماثيل صغيرة لعمود چد من القاشانى من بين أكثر التمائم الشخصية شعبيةً المستعملة فى الحياة وفى المومياوات.

وبناءً على خواص عمود چد، من السهل إلى حد كبير فهم أسباب شيوعه، ولكنه كان كذلك (ولا يزال!) له أثر عاطفى كبير. ويبدو أن عمود چد يعطى انطباعًا بالضخامة البسيطة الرشيقة والقوة والخلود والاستقرار، تمامًا كما توحى بذلك الشجرة الصحيحة أو العمود الفقَرى السليم، وكما يعطى العمود الحجرى الضخم انطباعًا بشىء لا يغيره الزمن بتاتًا. ويبدو أنه يجمع بشكل بارز السمات التى لابد من توافرها فى التمائم، فى مصر أو فى أى مكان آخر، وهى الحماية والرفاهة والشفاء، مكت ووِچا.

بالإضافة إلى نصب عمود چد والشعائر الملكية الخاصة بالمراكب، كانت تمثيليات أوزيريس تشمل جزءاً أكبر، وربما الجزء الأكبر، من الشعائر والطقوس السرية داخل معبد أبيدوس. ومن الواضح أن تلك الشعائر كانت تتمحور حول دورات الفصول والبعث. ومن الممكن كذلك، وإن لم يكن أمراً يمكن إثباته، أن الشعائر الأوزيرية السرية كانت تتم فى القاعة الخارجية التى بناها سيتى الأول (ح. ١٢٩٤-١٢٧٩ ق.م) فى معبد مقبرته الجوفاء أو فى المعبد (أو المقبرة الجوفاء) الأوزيرى القريب الذى ربما يكون سيتى أو مرنپتاح (ح. ١٢١٣-١٢٠٣ ق.م) قد بناها.

أطلق اليونانيون على الشعائر الأوزيرية «الألغاز» وربما أقاموا طقوسهم الدينية السرية فى إلوسيس ودلفى وديلوس وغيرها على تلك التمثيليات الأوزيرية، وهو ما يحتمل أنه أسهم بدوره فى اختراع المسرح اليونانى وفيما تسمى التعاليم السرية.

ومع ذلك، ورغم هذا الحماس وكون أن الناس كافة لهم الحق فى أن تكون لهم أرواح وحياة آخرة كان قائمًا بالفعل، فقد ظلت الحياة الآخرة فى واقع الأمر افتراضية بالنسبة لمعظم الناس. وبحلول نهاية عصر الدولة القديمة (ح. ٢١٨١ ق.م)، كان كون المرء أبر، «مجهزًا»، للحياة الآخرة والحفاظ على وجوده فيها بكل ما يترتب على ذلك من آثار ينطوى على قدر كبير من التكلفة يجعلها مقصورة على الأغنياء: ربما ما لا يزيد على بضع مئات من الأفراد كل عام. وكانت هناك وفرة فى مقابر النبلاء الرائعة، بينما ظلت مقابر العوام بدائية وبديلاً مؤقتًا. فقد كانت الأجور العينية التى تُدفع للصناع والفلاحين عادةً ما تكفى حد الكفاف بالكاد. ولذلك لم يكن بمقدورهم بحال من الأحوال تغطية النفقات الضخمة التى تنطوى عليها عملية الحياة الآخرة. وبالنسبة للغالبية العظمى لم يكن هناك تحنيط، وظل الدفن فى قبور ضحلة على حافة الصحراء الغربية قائمًا. ومع أنه لم تكن هناك مقابر، فقد كانت هناك بعض المؤن اللازمة للحياة الآخرة. وبذلك لم تُحل المشكلة - وهى كيفية حشد الموارد الضخمة اللازمة لجعل الحياة الآخرة واقعًا معقولاً - حلاً كاملاً.

لم يحدث قبل بداية عصر الدولة الحديثة (ح. ١٥٥٠ ق.م) أن انتشر الطموح إلى الحياة الآخرة (بفضل أوزيريس المُخَلِّص) وعمل ما هو لازم لنوالها بالكامل بين طبقات المجتمع المصرى كافة. بل كان التأكيد على الحياة الآخرة أكثر أهمية مما كان عليه فى العصور السابقة، وهو ما يوضحه الانتشار الكبير للنصوص الجنائزية الجديدة والفن الجنائزى. ومن المؤكد أن هذا التطور يسَّره التحسن التدريجى فى أساليب التحنيط وانخفاض تكاليف أبسط فئات التحنيط. ويبدو أن الرغبة فى الحياة الآخرة كانت من الشدة بحيث إنه من المحتمل أنها كانت ستنتشر حتى بدون انخفاض التكلفة. ورغم ذلك لابد من التأكيد من جديد على القيود النوعية - النسبية - لهذه الظاهرة؛ فحتى إذا كانت نسبة ضئيلة من المقابر قد عُثر عليها حتى الآن، فإن هذا العدد يشير رغم ذلك إلى أن كل شروط الحياة الآخرة - التحنيط والصلوات الجنائزية المعقدة و«التجهيز» والنصوص الجنائزية وتماثيل الكا والأوشابتى والمقابر والسلع والقرابين - ظلت على الدوام ميزة تتمتع بها الأقلية.

ليس ما حدث هو أن الصعود المتوالى لأقوى الآلهة الرئيسية وأكثرها دمجًا، وهو

آمون، فى طيبة بعد ح. ٢٠٠٠ ق. م لم يؤثر على شعبية أوزيريس فحسب، بل إنه زاد منها شيئًا فشيئًا حين دمجت طيبة لاهوت هليوپوليس. وعانى أوزيريس من نكسة واحدة فى مكانته؛ وهى الأفول الذى شهدته عبادته أثناء عهد الفرعون التوحيدى الأول فى مصر إخناتون القصير (ح. ١٣٥٢-١٣٣٦ ق. م). ومعظم تلك الفترة فُرِض قرص الشمس، آتون، باعتباره إله الشمس وقضت السياسة الرسمية على دَور أوزيريس باعتباره ملك الموتى والحياة الآخرة لمصلحة دور الوسيط الذى يقوم به إخناتون نفسه. واستؤنف دور أوزيريس ودمج مفاهيم رع الشمسية والحياة الآخرة الأوزيرية فى أعقاب الفاصل الآتونى.

اعتباراً من ذلك الوقت حتى نهاية التاريخ المصرى، قام أوزيريس المحبوب بدور رئيسى. ويمكن افتراض أن التحمس لأوزيريس كان ضخمًا. وعلى أى الأحوال فقد ذكر الكُتَّاب اليونانيون الذين زاروا مصر، وخاصة هيرودوت فى حوالى عام ٤٤٠ ق. م، وپلوتارخ فى أوائل القرن الميلادى الأول، كل على حدة، أنه فى تلك الآونة كان التحمس لأوزيريس رهيبًا ويكاد يكون هستيريّا. وأقام المحتلون اليونانيون لمصر (اعتباراً من ٣٣٢ ق. م) مقاصير مرتبطة بأوزيريس فى أقاليم مصر الاثنين والأربعين كافة. ويقال إنه أثناء العصر البطلمى اليونانى كان هناك ١٥٨ مقصورة لأوزيريس فى مصر. وفى ذلك الوقت كان قد أصبح لأوزيريس ما يزيد على ٢٠٠ لقب واسم، تبدأ بطبيعة الحال بون نفر، الكامل، الكائن الصالح أو الكامل أبدًا أو على الدوام أو باستمرار. والواقع أنَ أوزيريس كان أكثر الآلهة شعبية فى مصر، حتى وإن كانت شعبية زوجته إيزيس وابنهما حورس تزداد باستمرار.

أول إلــه مُخلص فى التاريــخ

كان مفهوم أن الحياة الآخرة للناس كافة وليس فقط للقائد السياسى الدينى، الفرعون الإله، ومن ثم حاشيته، استحداثًا ضخمًا فى تاريخ البشرية.

إذا كانت الحياة الآخرة متاحة للجميع، فلا يحتاج الأمر سوى أن نخطو خطوة قصيرة كى نستنتج أن هناك مُخَلِّصًا وراء هذا الحدث الرائع. وواقع الأمر أن فكرة المُخَلِّص الفرد غير العادية فى تاريخ الديانة بدأت بأوزيريس. وقد تطور أوزيريس من

كونه هوية الحياة الأبدية بالنسبة للفراعنة، الذين كانوا بصورة أو بأخرى آلهة ومؤهلين للخلود، إلى مُخَلِّص للمصريين كافة، وموفراً للحياة الأبدية. وكان بإمكان المصريين جميعًا أن يصبحوا الإله أوزيريس عند موتهم، تمامًا مثل الفراعنة. لقد اختُرِع المُخَلِّص الفرد الذى يمكنه إصلاح الأمور ويهزم الموت.

لأول مرة فى التاريخ، لم يكن للإله مع ظهور أوزيريس آثار على الشعب ككل ومن خلال الشعب ككل على الفرد فحسب، بل كان دور المُخَلِّص المباشر بالنسبة للفرد الذى يمكنه التماس إحسانه وعطفه ويفيد مما يمثله. وفى حالة أوزيريس كان ذلك يعنى الحياة الآخرة والخلاص من خلال الحياة الآخرة.

أبرز هذا الدورَ خيرية شخصية أوزيريس. فاعتباره الإله الصالح والعادل، ون نفر، كان الإله الذى علَّم الناس الزراعة، وعلمهم أن يكونوا صالحين، وأرادهم أنَ يتبَعَوا الحق، ماعت، فيما هو أكثر من مجرد معناه الخاص بالنظام الأزلى.

حتى ظهور أوزيريس كانت العلاقات بين المصريين وآلهتهم فى أساسها علاقات الخضوع الصارم. ومع ظهور أوزيريس أصبحت العلاقة بين الإله والإنسان علاقات تتسم بالحميمية والحب إلى حد ما. وكان ما يمثله أوزيريس من الوعد بالحياة الآخرة وتلك السمات الخاصة بالحميمية هو ما جعله أول إله مُخَلِّص فى العالم.

كان أوزيريس ورقة الأمل الرابحة بالنسبة للعائلة المالكة والأعيان، وكذلك بالنسبة لعامة الناس فى عالم تسوده الفوضى والاضطراب. فقد كان أوزيريس هو الأمل، تمامًا مثلما كان يمثل يسوع فيما بعد أملاً لا حدود له.

ومع ذلك فلابد من التأكيد على أن النسق الدينى المصرى القائم على الحقائق المادية وعلى السحر لم ينهر مع ظهور أوزيريس، ون نفر المُخَلِّص؛ بل حدثت فيه بعض التغيرات فحسب. وظل الأداء الصحيح للتَحَنيط السحرى والشعائر الجنائزية، واللعنات والتهديدات لمنع تدنيس المقبرة، على نفس القدر من الأهمية الذى تتصف به خيرية أوزيريس وحبه. وظلت تلك الأعمال المادية والسحرية أهم بكثير فى نيل الحياة الآخرة الإيجابية مما قد نصفه فى الوقت الراهن بالأخلاق الفردية. وبالطبع كانت الآلهة إلى جانب أوزيريس، من الفرعون الإله حتى رع، لا تزال تقتضى العبودية.

ومع ذلك فواقع الأمر أننا مع ظهور أوزيريس بتنا فى حضرة إله مُخَلِّص شامل قومى وفردى، وما قبل الإيمان بالأخرويات، ومحاولة لربط الأخلاق، أو على الأقل السلوك المنظم والمهذب، بالحياة الآخرة. كما يجرى توفير الخلاص من الموت. ونحن كذلك قريبون من المفهوم المسيحى الأساسى الخاص بقدرة الإبراء البدنى التى يتمتع بها يسوع المُخَلِّص فى هذه الدنيا.

غير أنه من الواضح أننا لا نزال بعيدين عن الجوانب الأخلاقية الخاصة بأفكار المُخَلِّص التوحيدية المسيحية، حيث ينال الصالحون الخلوقون الحبَ والخلاصَ، الذى يقدَّم من خلال جنة الحياة الآخرة. فقد قدمت الأفكار الفارسية والمسيحية الأخلاقية الخلاص التام والنعيم المقيم للصالحين فى الحياة الآخرة. وبالنسبة للمصريين وأوزيريس، لم يكن الحب والمغفرة أمرًا يتناسب مع الخطاة والمذنبين، بينما هما أمران أساسيان بالنسبة للمسيحيين. كما أننا بعيدون عن المفهوم المسيحى القائل بأن المُخَلِّص يسوع ضحى بنفسه ومات افتداءً للبشر كافة، بمن فيهم من يسمون بغير اليهود، جوييم، أو «الوثنيون»، أى الناس جميعًا.

من المؤكد أن مفهوم الإله المُخَلِّص أوزيريس كان أحد النماذج الأولية للنزعة الطفولية فى تاريخ الدين، التى لم يتعداها سوى من أعقبه من مُخَلِّصين. وليس من الطرافة بحال من الأحوال الإشارة إلى أنه حتى فى ظل مستويات تعداد الشعب المصرى فى ذلك الوقت - وهو ما قد يصل إلى حوالى المليون ونصف نسمة فى الدولة القديمة كما رأينا - كان من الخيانة التامة والخداع الصريح أن يغرسوا فى الأذهان أن إلهًا يمكنه بمفرده تلبية حاجات ذلك العدد الكبير من الناس وأن كل إنسان بمقدوره أن يصبح أوزيريس عند موته. غير أنه كان من الواضح كذلك أنها لمسة عبقرية، ذلك أن مفهوم المُخَلِّص الفرد لم يؤمن به الناس بسذاجة فى مصر فحسب، بل كانت له سطوته فى اليهودية والمسيحية والإسلام. كما جرى تطويره على نحو منفرد بأشكال أخرى فى الهندوسية والبوذية. ومن الواضح أن مفهوم المُخَلِّص الفرد أصبح معتقدًا عالميًا أساسيًا، فى المقام الأول من خلال التطور المستقبل. إلا أنه قد يكون دور التأثير المصرى كبيرًا.

تحدى اختراع الإله المُخَلِّص أى نوع من الفطرة السليمة. فقد كانت فكرة هذا

المُخَلِّص الفرد (حتى وإن كان يدعمها جهاز إدارى ضخم!) مضحكة ومستحيلة. وليس من المبالغة القول بأنه إذا كان ما لا حصر له من الملايين كانوا يؤمنون مخلصين، ومازالوا يؤمنون مخلصين فى وقتنا هذا، بالإله المُخَلِّص الفرد، فقد كان هذا المفهوم، ولا يزال، أسلوبًا أساسيًا للسيطرة السياسية والاجتماعية لإبقاء الناس تحت السيطرة ومنعهم من محاولة التحرر. ومرة أخرى، وانطلاقًا من مصر، كانت الرغبة والحاجة البشرية من الضخامة حتى إن السحر الذى لا يمكن التحقق منه على الإطلاق والشديد فى فجاجته كان هو الفائز.

دمج لاهوت رع الشمسى ولاهوت أوزيريس الخاص بالعالم السفلى

نجح كهنة هليوپوليس فى الدولة القديمة فى توجيه ضربة بارعة جعلت لهم الهيمنة والسيطرة. وهم لم ينالوا بذلك الحياة الآخرة لأنفسهم فحسب، بل زادوا من نفوذهم وثروتهم زيادة ضخمة. بل إنهم دمجوا أسطورتى مصر الرئيسيتين، وهما أسطورة أبى صير وأبيدوس الأوزيرية الخاصة بالموت والبعث والحياة الآخرة وأسطورة رع الخاصة بعبادة الشمس والحياة الآخرة الفرعونية. وحل ذلك واحدة من أكثر المشاكل اللاهوتية تعقيدًا فى مصر وربما قضى على بعض المنافسات السياسية بين أقاليمها. فقد فرض كهنة هليوپوليس رع إلهًا ملكيًا رئيسيًا للأمة وأوزيريس إلهًا رئيسيًا لأرض الموتى. وأسفر ما قد يكون فى بدايته صراع سلطة بين كهنة هليوپوليس الأقوياء والفراعنة فى نهاية الأمر - دون قصد - عن مد مفهوم الحياة الآخرة إلى الناس كافة وإلى المصالحة بين تناقضات السماء والعالم السفلى فى الديانة المصرية.

من المؤكد أن التوفيق بين معتقدات الحياة الآخرة الشمسية الخاصة برع المخصصة للفرعون الإله وحقوق الحياة الآخرة الجديدة الخاصة بالعالم السفلى الأوزيرى، دوات، التى نالها الناس كافة، كان واحدًا من أصعب المشكلات التى كان على كهنة هليوپوليس مواجهتها. بل إنه حين أصبح كل إنسان أوزيريس عند موته، وليس الفرعون وحده، كان لابد من إحداث تغييرات لتنظيم مكان سامٍ للفرعون الميت. وأدى حل تلك المشاكل إلى نقطة تحول معقدة تتسم بالمفارقة فى اللاهوت المصرى.

كان الأبطال يحظون دائمًا، فيما قبل التاريخ وفى الزمن الحالى، بمعاملة خاصة فى

الحياة الآخرة. وفى حالة أبطال مصر - الفراعنة الآلهة - كانوا يذهبون بطرق شتى إلى السماء، «إلى الشرق»، وإلى «حقول الأسل» السماوية، يارو، وإلى «النجم الذى لا يفنى»، وإلى الشمس، وإلى «أرض النور»، وإلى رع. إلا أنه على مر عشرات الآلاف من السنين كان الإيمان بالحياة الآخرة وبلوغها بصورة عامة من خلال الدفن؛ فقد كانا أمرين يخصان الأرض والعالم السفلى.

مع مجيء العصر الحجرى الحديث، كانت الأرض تسيطر عليها الزراعة والتكنولوچيا وكانت آخذة فى التحول إلى شيء أقل غموضًا. وربما فى هذا السياق نظر المصريون إلى الحياة الآخرة لأبطالهم، وخاصة الملوك الآلهة، على أنها متصلة بالسماء، وبالشمس، وبالنجوم، وجميعها مجهول ولم يغزُه أحد.

كما رأينا، كانت المقاربة المصرية للواقع وصفية؛ فقد كانوا يصفون ما يرونه أو من يرونه، أو بالأحرى ما كانوا يعتقدون أنهم يرونه. ونعرف من متون الأهرام الأولى (اعتبارًا من ح. ٢٣٧٥ ق.م) وحتى من نصوص المقابر السابقة عليها أن المصريين كانوا يعتقدون أن النجوم القطبية، إخمو سكو («النجوم التى لا تفنى») «خالدة» لأنه يبدو أنها لا تتحرك، ذلك أنها لم تختفِ عن الأنظار قط. ولذلك كانت دوات، الحياة الآخرة الخاصة بالفراعنة، هى فى المقامِ الأول فى تلك النجوم «الخالدة»، بل هى النجم نفسه. ولكن مع ظهور عبادة رع الشمسية لاحظ المصريون كذلك أن رع، الشمس، يعبر السماء ثم يختفى وراء الأفق فى الغرب، وهو ما جعلهم يستنتجون أن دوات تحت الجهة الغربية من الأرض. وشيئًا فشيئًا بات يُنظر إلى الحياة الآخرة على أنها فى الغرب، أى الغرب تحت الأرض أو فى السماء.

من الواضح أن كهنة عبادة رع فى هليوپوليس أبرزوا كلاً من عبادة النجوم، سبا، البدائية وعبادة الشمس، والتطلع إلى السماء بحثًا عن حل للألغاز التى يقابلها الإنسان على الأرض. وكان لأوزيريس صفات سماوية مهمة مثل النجم ساح، الجبار، «الذى لا يفنى». وفى متون الأهرام أصبح الفرعون الميت أوزيريس فى السماء، بيد أن سمات أوزيريس الأساسية والأصلية كانت متأصلة فى معتقدات العالم السفلى الزراعية فى الأرض والعالم السفلى. وقد أدمجت معتقدات العالم السفلى تلك فى لاهوت هليوپوليس مع المفهوم القائل بأن رع يختفى ليلاً فى العالم السفلى.

نقطة التحول تلك فى مصر تشويش لاهوتى كبير. فمن الواضح أن الهرم تصميم مقبرة ناتج عن عبادة السماء والشمس. ربما كان أول هرم شُيِّد فى سقارة، وهو الهرم المدرج، حوالى عام ٢٦٦٠ ق.م، سُلَّمًا يرتقى إلى السماء؛ أى أنه سُلَّم سماوى إلى النجوم القطبية «الخالدة التى لا تفنى»، تمامًا مثلما كانت المعابد المنصات السومرية السابقة له والزقورات اللاحقة تصل إلى السماء. وكما أشير بوضوح فى متون الأهرام، فقد كانت الأهرام مرتبطة كذلك بمفاهيم السماء والشمس والروح والحياة الآخرة الخاصة بالفرعون. وكان لا بد من تكييف هذين المفهومين، السماء والفرعون، مع ظهور الديانة الأوزيرية الخاصة بالعالم السفلى حين امتدت مزايا الروح شيئًا فشيئًا إلى الناس كافة وحُدِّد مكان الحياة الآخرة، دوات، لعامة الناس بشكل أساسى فى العالم السفلى.

كان مفهوم عبادة الشمس المصرى الخاص بالحياة الآخرة الذى يقوم على ملاحظة بسيطة هى أن الشمس تغرب وتشرق باستمرار، أو تموت وتولد من جديد، ومفهوم الحياة الآخرة الأوزيرية الزراعية الذى يقوم على ملاحظة بسيطة هى أن إعادة الميلاد الزراعى فى الربيع وفيضان النيل يتبعان موت الشتاء باستمرار، متكاملين وليسا متناقضين. ومع ذلك كان لابد من استعمال الحيل اللاهوتية البارعة للتوفيق بين صيغة عبادة الشمس والنجوم الخاصة بالحياة الآخرة فى السماء التى اختُرعت من أجل الفرعون الإله، والصيغة الزراعية الخاصة بالعالم السفلى فى الأرض التى كان بالإمكان تطبيقها على الناس كافة فى نهاية الأمر.

فى ذلك الوقت كانت هناك طريقتان للنظر إلى هذه المسألة الأساسية؛ فقد كان هناك تناقض كبير آخر، وهو أن الشمس قديرة ولكنها لا تعود قديرة بالمرة حين تصل إلى الحياة الآخرة. وقد وضع هذا الدمج لعبادة رع الشمسية ولاهوت الحياة الآخرة الخاص بهليوبوليس نهاية نظرية لتلك التناقضات، غير أنه أسفر من الناحية العملية عن نتيجة مشوَّشة.

كان ذلك التشويش أوضح ما يكون أثناء عصر الدولة الوسطى (يبدأ من ح. ٢٠٥٥ ق.م) حين حلت تعاويذ الحياة الآخرة الخاصة بمتون التوابيت محل التعاويذ السحرية لمتون الأهرام. ها قد أصبح هناك العديد من الإمكانيات والتوليفات المتناقضة الخاصة

بالحياة الآخرة؛ ففى الشرق بالسماء، فى «أرض النور»، باعتبارها نجمًا، أى نجم الجبار، وفى يارو المدهشة، «حقول الأسل» التى توجد أحيانًا فى السماء وأحيانًا أخرى فى العالم السفلى، فى دوات، فى الغرب، أمنتا، خرت نتر، المكان المقدس بالأسفل فى أرض الوفرة الزراعية بالعالم السفلى، فى المَقبرة بكَلِ مآ فيها من متعلقات الشخص الأرضية وبالقرب منها. وكان الخلود يشمل الجسد وبعضًا من أرواحه العديدة التى تعيش مع الآلهة فى السماء. ويتجول بعض هذه الأرواح حيث يزور الأحياء لفترات محدودة.

من الواضح أن أعيان الدولة القديمة كانوا يسعون بما نالوا حديثًا من مزايا الحياة الآخرة إلى محاكاة إجراءات الحياة الآخرة الخاصة بالفراعنة التى كانت قابلة للتطبيق عليهم فحسب وعلى بعض من «الزوجات الملكيات الكبريات» كما هو مذكور فى متون الأهرام. ويصف الكثير من ١١٨٥ تعويذ ضمن متون التوابيت (بناء على المراجعة النقدية التى قام بها ر. و. فوكنر) العُروج السحرى إلى السماء والانضمام إلى رع، بالطريقة التى سبق وصفها فى متون الأهرام، وكذلك زيارات الأحياء. تقول التعويذة رقم ١١٨ : «قد أعرُج فى سفينة الليل وقد أهبط فى سفينة النهار، وربما أحكم ضمن طاقم رع». وتقول التعويذة رقم ١٤٩ : «التحول إلى صقر بشرى. . . لقد طلبت شكلاً مثل الصقر البشرى كى يمكننى السير كرجل وأنطلق من هنا، دون أن يعوقنى أى إله. إنى أنا الصقر البشرى الذى يمشى كرجل ولا يلقى معارضة».

ومع هذا فقد سعى كذلك الأعيان الذين استخدموا تلك التعاويذ إلى إرضاء أوزيريس ومصاحبته به، فى وقت واحد باعتباره النجم ساح «الذى لا يفنى» (أى كوكبة الجبار) وأيضًا ملك الموتى فى الحياة الآخرة بالعالم السفلى، وذلك دون الاعتداء على امتيازات رع. وتقول التعويذة رقم ٣٩٩ : «الجبار والنجم القطبى مستعدان». وتقول التعويذة رقم ٦٩٥ : «الدفن فى الغرب باعتباره مسعداً. . . عسى أن ينزل إلى ممتلكاته. . . ويقف فى حضرة أوزيريس. . . مقرى فى صحرائه، الصحراء الغربية فى أفقى». وتعلق التعويذة رقم ٣٣٠ أملاً كبيراً على أوزيريس : «أعيش وأموت، أنا أوزيريس. لقد دخلت وخرجت بعون منك، وصرت بدينًا بفضل منك». وتمزج التعويذة ١١٣٠/ ١٠٣١ بين الأمل فى رع والأمل فى أوزيريس : «سوف أتألق وأشاهَد كل يوم باعتبارى صاحب مقام رفيع لدى رب الأرباب (رع) وقد أرضيت صاحب

القلب الحزين (أوزيريس). سوف أسافر على نحو صحيح فى مركبى، فأنا رب الأبدية عند عبور السماء. . . وبالنسبة لأى شخص يعرف هذه التعويذة، سوف يكون مثل رع فى شرقى السماء، ومثل أوزيريس فى العالم السفلى».

ومثلما ارتبط الفراعنة فى متون الأهرام بالآلهة وهددوها فى الوقت نفسه، بل ادعوا فى بعض الأحيان أنهم أشد منها قوة وبأسًا، استخدم الأعيان فى نصوص التوابيت نفس الحيل. وتقول التعويذة رقم ٧٥ : «لقد جئت إلى الوجود من جسد الإله الذى خلق نفسه بنفسه، لقد اندمجت فى الإله وأصبحت هو. . . إننى أقوى من كل آلهة التاسوع وأشد منهم سَوْرَةً». بل إن التعويذة رقم ٧٦٤ تبدى إعجابًا بحراس الملك الشخصيين وخدمه، أهل الشمس، حنْممت، أثناء عملية بعثه: «يا فلان (اسم المتوفى)! سوف يسهر على خدمتك حرسَ الآلهة، وسوف يخافك من هم فى هيئتهم الأزلية، وسوف يفزع منك من هم فى مدنهم. . . وسوف يبتهج بك أهل الشمس المحتشدون. . . فأنت الإله العظيم. . . سوف تعرُج إلى رع فى السماء وسوف يطيعك من فيها من الآلهة بفضل القوة التى منحك إياها أول أهل الغرب (أوزيريس)»(٥).

رغم هذا الوضع المشوَّش والمختلَط، ظلت مبادئ الحياة الآخرة الخاصة بعبادة رع الشمسية فى الواقع تطبَّق على الفراعنة، حتى وإن أصبح كل منهم أوزيريس كذلك، حيث وفر أوزيريس ومفاهيم العالم السفلى الأوزيرى (إلى جانب الخيالات الخاصة بالتحول مثل الفرعون الإله فى السماء) إلى حد كبير حياة آخرة للأعيان والميسورين من عامة الناس.

كان الفرعون الإله الميت يظل حيّا طيلة النهار حيث يجول بين النجوم فى السماء فى صحبة رع فى السفينة الشمسية، ماندت؛ «سفينة ملايين السنين» التى يحركها السحر، حكا. وبالليل كان يهبط إلى العالَم السفلى، دوات، فى السفينة مسكتت

(٥) Faulkner, R.O., The Ancient Egyptian Coffin Texts, Volume I, pp. 110, 127, Volume II, pp. 41-42, 26, Volume I, p. 254, Lichheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume I, pp. 132-133, Faulkner, R.O., The Ancient Egyptian Coffin Texts, Volume I, p. 72 and Volume II, pp. 294-295.

حيث يجلس أوزيريس - باعتباره ذلك الوجه من رع الخاص ببا شمس الليل - على الدفة .

بالنسبة للموتى العاديين - أو على الأقل هؤلاء القادرون على تحمل نفقات شرط «التجهيز» للحياة الآخرة - فقد كان كل منهم أوزيريس ، وكان يعيش بشكل أساسى فى العالم السفلى ، مع أن الكثير من أرواحهم ، وخاصةً البا ، كانت تعيش مع الآلهة فى السموات وكانت تتجول كذلك ، فى زيارات لأجسادهم التى تُبعث من موتها وفى الجولات المؤقتة فى عالم الأحياء .

يبدو أن الوضع المثالى بالنسبة للأشخاص العاديين كان قضاء الواحد منهم اليوم بالقرب من مقبرته فى العالم السفلى ، دوات ، مع زيارته الأحياء زيارةً مؤقتة ، وفى قضائه الليل فى بعض الأحيان مع أوزيريس باعتباره نجم الجبار ، أو العبور فى السفينة مكت بصحبة أوزيريس ، باعتباره نجم الجبار ، أو التجول فى السفينة مِكِت بصحبة أوَزيريس باعتباره جانب شمس الليل من رع .

كان ذلك الخيار الأخير والمهم ممكنًا لأن كهنة هليوپوليس الذين لم تُعْوزهم القدرة على الإبداع قط ، قضوا بأن أوزيريس هو وجه البا من رع ، أى الليل الخاصة برع ، وأن طائر هليوپوليس المقدس ، البنو (مالك الحزين) ، الذى ارتبط من قبل برع ، وهو أحد أوجه أوزيريس . وعلاوة على ذلك كان وضع با رع على قدر شديد الأهمية بالنسبة لأوزيريس حيث إنه كان قد اكتسب السمات الشمسية التى كان المصريون كافة يحتاجونها إن كان عليهم مباشرة حياة قومية مهمة . وكان أوزيريس فى الوقت ذاته ملك العالم السفلى ، دوات ، ونجم الجبار ، وشمس رع الليلية .

لاقت تلك الآراء رواجًا أثناء عصر الدولة الحديثة (ح . ١٥٥٠-١٠٦٩ ق . م) . والواقع أنه من المحتمل أنه لم يحدث قبل عصر الانتقال الثالث (ح . ١٠٦٩-٧٤٧ ق . م) أن كان الحديث ممكنًا عن جمع بين معتقدات الحياة الآخرة الشمسية والأوزيرية يكون فيه حجم المعتقدات المشتركة أكبر من الاختلافات . ولم يمنع ذلك الحل الذى على قدر كبير من التشوش ، بما فيه من أنساق الحياة الآخرة المتغيرة وبقاء للأرواح المرافقة ، المصريين على اختلاف طبقاتهم الاجتماعية من الإيمان على نحو متزايد بالحياة الآخرة . بل واقع الأمر أنهم أضافوا المزيد من الإمكانيات والتعقيدات جريًا على

الطريقة المصرية التقليدية. وكان صحيحًا على نحو بارز فى عصر الدولة الحديثة حيث أضيفت نصوص جنائزية جديدة.

أضيف تطور آخر فى العصر المتأخر (بداية من ح. ٧٤٧ ق. م) بسعى الكثير من النساء إلى أن يصبحن مصاحبات للإلهة الأم وربة الحب حتحور عند وفاتهن وليس لأوزيريس؛ ربما لأن حتحور كانت قد أصبحت مرتبطة افتراضيًا بالإلهة الأم الحنون والمواسية كأحسن ما يكون الحنان والمواساة إيزيس، أو ربما لأن بعض المصريات كن مشغولات فى خلق صورة سَبْقيِّة للحركة النسوية.

ما قبل الإيمان بالأخرويات يهب الحياة الآخرة لكل من يمكن تحمل نفقاتها

وفر دمج لاهوتى رع وأوزيريس قاعدة لاهوتية لأوج الثورة الأوزيرية؛ ذلك أن ما قبل الإيمان بالأخرويات، أو الإيمان البدائى بالأخرويات، فتح الباب لمشكلة المصير النهائى للإنسان على النحو الذى أثارها به فيما بعد الإيمان التوحيدى بالأخرويات. لم يتمكن المصريون من تجاوز ما قبل الإيمان بالأخرويات؛ لأنهم لم يتصوروا أنه قد يكون هناك مدلول وتطور خطىٌّ لشيء اسمه التاريخ ينطوى على مصير نهائى للعالم والبشرية. ولذلك كانت مشكلة تغيير ذلك غير ذات صلة فى رأيهم.

لم يدرك المصريون الحاجة إلى تغيير جذرى، وإلى حلول مقنعة لمشاكل المعاناة والشر، وإلى العلاج الأخلاقى النهائى والثواب. ولم يكن الشر والمعاناة سببين كافيين لإحداث التغيير فى هذه الدنيا السارة إلى حد كبير أو فى مصير البشرية. وكان المصريون يسعون إلى تأكيد نظام العالم القائم بالفعل، وليس تغييره كما فعل التوحيديون اللاحقون.

كان المصريون يرون أن نظام ماعت الكونى الدائم، المقر سلفًا ولا يمكن تغييره الذى وضعته الآلهة، يعمل على نحو مثالى؛ شريطة أن يؤدى الفرعون وكهنته الطقوس السحرية اليومية الصحيحة ويطبقون القوانين الصحيحة للحيلولة دون إزفِح، أى الاضطراب والفوضى. فإن تحققت تلك الشروط يكون الآلهة والأكوان ودورات

الفصول والأرض ومصر والناس وعلاقتهم بالآلهة وفيما بين أنفسهم جميعًا جزءًا من توافق إيجابى وعدالة طبيعية.

كان الفرس والعبرانيون والمسيحيون والمسلمون اللاحقون (وكذلك الهندوس الذين يستخدمون نسقهم الخاص بتناسخ الأرواح ونيرفانا القائم على القيمة الأخلاقية) يشعرون شعوراً قويًا بأن التوافق القائم على العدالة المطلقة ليس من سمات الحياة الدنيا. وكان الإيمان بالأخرويات - أى البعث النهائى والحكم النهائى والثواب والعقاب النهائيان - من اختراع الفرس فى القرن السادس ق.م وسرعان ما انتشر. ومع ذلك لا يبدو أنه كان له دور كبير فى مصر التى احتلها الفرس اعتباراً من عام ٥٢٥ ق.م. فالواقع أنه لم يسد فى مصر قبل اعتناق المسيحية بأعداد ضخمة خلال القرن الميلادى الثالث ثم اعتناق الإسلام بأعداد ضخمة فى منتصف القرن السابع الميلادى.

كان المصريون يرون أن الحياة الأبدية فى الحياة الآخرة، دوات، وحم عنخ، أى تكرار حياة؛ فهى لم تكن تحسينًا، بل كانت فى المقام الأول حقًا طبيعيًا يمكن الحصول عليه فى حال استخدام السحر الصحيح والتكنيكات المادية الصحيحة. ومع ذلك كانت فكرة أن السلوك المهذب فى المجتمع جزء من التوافق الطبيعى تمثل بداية الثواب الأخلاقى. وكانت الثورة الأوزيرية ثورة ضخمة فى زمانها. ومن المؤكد أن ما قبل الإيمان بالأخرويات الخاصة بها أسهم فى التطور التدريجى للإيمان بالأخرويات بمبادئ خلاص أكثر تعقيداً، وأنساق للحكم الأخلاقى وليس السحرى بعد الموت، والجنة والنار.

كانت الثورة الأوزيرية بمثابة الإنجاز المتوِّج فى النسق التعددى المصرى. فقد جعل البعث والحياة الآخرة، والإله المُخَلِّص، وإمكانية الربط بين آداب السلوك والدين، الديانة المصرية أعقد نسق دينى اختُرِع حتى ذلك الوقت. وكان تداعياتها هائلة.

من الناحية الاقتصادية، شكلت الثورة اقتصاداً ثانيًا كان فى كثير من الأحيان على نفس ما كان عليه الاقتصاد اليومى من الإنتاجية، بل وأكثر منه إنتاجية. وفى التكنولوچيا، خلقت تقديسًا للزراعة والرى والحرف. وفى الفن والعمارة أطلقت شرارة وفرة لا سابق لها. ومن الناحية السياسية أوجدت الأطر والهياكل الأساسية للمجتمع.

ربما كـان الشيء الذى لم يتنازل كهنة هليوپوليس الدهاة ويشرحوه بشأن نسقهم الغامض والمتناقض هو كيف يمكن لهذا التشويش من أنماط الحياة الآخرة والعديد من الأرواح التى تبقى حية أن تعمل ويمكن أن تعنى شيئًا بالنسبة لأى إنسان.

ومع ذلك فلم يكن كهنة هليوپوليس محقين بشكل واضح فى افتراض أن المصريين كافة (أو كلهم تقريبًا) سوف يؤمنون بلاهوتهم على الفور فحسب، بل ظل لاهوتهم قائمًا وكان الناس يؤمنون به بتعصب طوال ثلاثة آلاف سنة حتى مستهل زماننا. وبعد ذلك سادت حلول خاطئة شاعرية أخرى - وإن كانت أكثر روحانيةً وأكثر أخلاقيةً - مثل حلول الروح والحياة الآخرة العبرانية والمسيحية.

لقد عثروا فى مصر على حل لمشكلة الموت الأساسية؛ أو على أقل تقدير كان هناك اقتراح لهذا الحل وآمن الناس به. كما أنه انطبق على الجميع. ومع ذلك فقد امتد الفاصل الكبير بين الديانة الملكية وديانة الشعب إلى الحياة الآخرة. وفى ظل المجتمع المصرى الذى يتسم بالتراتب الصارم كان من المستحسن أن يصح توقع المساواة فى الحياة الآخرة. وواقع الأمر أن حل مشكلة الموت قد أوجد فقط من أجل هؤلاء الذى يمكنهم تحمل نفقات أن يكونوا أپر، أو «مجهزين» للبقاء فى الحياة الآخرة. واقتضى ذلك التحنيط، والمقبرة المتينة، والقماش الفاخر، والأثاث، والرسومات، وتماثيل الكا، والنصوص الجنائزية السحرية. وأن يصبح الإنسان «مجهزًا» على هذا النحو لم يكن بالأمر اليسير نواله بالنسبة لمعظم العوام. وعلاوة على ذلك فإنه إذا كان أحد العوام قادرًا بشكل أو بآخر على نحمل نفقات ذلك «التجهيز»، فلم يكن ذلك يعنى الوجود اللطيف البسيط فى العالم الآخر؛ فقد كانت الحياة القائمة فى دوات تتطابق بصورة أو بأخرى مع منزلة المرء فى الحياة الدنيا. ولم يكن من غير المعتاد أن يقوم عامة الناس بأعمال الزراعة فى دوات؛ لأنهم حين كانوا أحياء لم تكن لديهم الموارد التى تمكنهم من دفع أجر النحاتين الذين يصنعون لهم تماثيل الأوشابتى كى تعمل لهم. وشيئًا جرى سد الفجوة الكبيرة التى تمثلها الحاجة إلى أن يكون المرء «مجهزًا»، بما فى ذلك التحنيط الكامل أو الجزئى والمقابر ومبادئ الخلاص وأرواح الشخص العديدة، وإن لم يكن سدًا كاملاً ومتماسكًا.

ورغم ذلك يبدو أن وجود حياة آخرة للجميع وليس للفرعون فحسب كان اعتبارًا

من عصر الدولة الوسطى (ح. ٢٠٥٥-١٦٥٠ ق.م) سببًا فى التحسن الذى طرأ على العدالة الاجتماعية للناس كافة فى الحياة الدنيا. ومع ذلك لم يؤثر هذا التحسن على الطابع التراتبى الصارم للمجتمع أو الاعتقاد بأن قيام المرء بالدور المخصص له يكون بناءً على موضعه فى التراتب، وبأن السحر وليس الأخلاق هما مفتاحا الحياة الآخرة.

رغم هذا كله فإن النقطة المهمة هى أن ما قبل الإيمان بالأخرويات قد اختُرع. وكان اقتران مفهوم الحياة بالطريقة الصحيحة، أى الطريقة المهذبة الخاصة بنسق الحياة الآخرة والخلاص الأوزيريين الخاص بنظام ماعت الأزلى، أمرًا جديدًا وجسورًا على نحو يدعو للدهشة. فقد خُلق حكم لا يقوم على ماعت باعتباره نظامًا كونيًا أقر سلفًا فحسب، بل كذلك على التزامات ماعت الأخلاقية فى الحياة الدنيا من أجل الفوز بالحياة الآخرة، حتى وإن لم يحظ بالاحترام وأفسده السحر.

كما سوف نرى بعد قليل، كان الحكم فى «قاعة الحقيقتين» زيفًا كبيرًا، ولكنه ربما قدم إلى حد كبير أفكارًا للشعوب الأخرى؛ ربما للعبرانيين تقريبًا فى ربطهم بين الأخلاق والرب وربما للفرس فى اختراعهم الحكم النهائى. وكان المصريون أول شعب يقدم فكرة أولية عن التحذير من أن المرء يواجه النتائج فى الحياة الأخرى فى حال عدم احترامه آداب السلوك أو الالتزامات الأخلاقية فى الحياة الدنيا. لقد وضعت إجابة بسيطة للسؤال الأساسى، وهو مشكلة الشر والمعاناة غير المبررة فى العالم، على أجندة البشرية.

أول شعب فى التاريخ تراوده فكرة العلاقة بين الدين والحياة الآخرة والأخلاق

أوصلت مراودةُ الأفكار القائلة بأن السلوك الأخلاقى قد يكون عاملاً أساسيًا فى الفوز بالحياة الآخرة المُرضية وأن الإثم قد يقره حكمٌ يتضمن «الموتة الثانية» الرهيبة مصرَ إلى حافة إنجاز كبير فى تاريخ البشرية. فقد اخترع المصريون تقريبًا الجنة باعتبارها الثواب الأخلاقى، وذلك بالحل التقريبى لمشكلة جزاء الشر والمعاناة فى الحياة الدنيا.

حاولت مصر مواجهة هذا التحدى وفشلت. فقد اتخذت الخطوات الأولى فى هذا

الاتجاه، ولكنها لم تنجح بصورة أو بأخرى فى إقامة صلة حقيقية بين الأخلاق والحياة الآخرة.

لم تعد الحياة الآخرة تحدث فحسب، ولم تعد مجرد مسألة دفن مع المؤن من السلع والأسلحة والطعام للحياة الآخرة وتنظيم الصلاة الجنائزية. كما أنها لم تعد مكانًا وسطًا يتسم بالحيادية بل والوحشة بكل ما تعنيه تلك الكلمات، من المفترض أنه روحى ومنعزل عن سائر البشر والآلهة مثل كور السومرية. وكان بالإمكان الإعداد بحرص لدخول الحياة الآخرة، دوات، والإقامة الإيجابية الأبدية فيها ونوالها قبل الموت الفعلى بكثير. وكانت دوات وما بها من حقل الأسل، يارو، وبحيرة الأزهار، مكانًا للأبدية الحقيقية، أى للاستمرار الخالد للحياة التى كان يحياها الإنسان على الأرض. وكان الاسم الذى يعنى الأبدية هو «شنو»، وهو نفس الاسم المستخدم للخرطوش الملكى الخاص بالهوية الإلهية الدائرية وبلا نهاية.

وبما أن المصريين كانوا أكثر انشغالاً بالموت، وبما يحدث بعد موت الجسد وأرواحه، وبالرفاهة المادية للموتى، من أى شعب قبلهم (أو بعدهم)، فقد كان من المنطقى أن يقتربوا من اختراع فكرة الجنة كمكان للرضا المادى. وكان منطقيًا بالقدر نفسه أنهم بما كان لديهم من نظرة سحرية حيوية أساسية لم ينفذوا بالكامل خطوة أخرى - هى الحكم الأخلاقى الحقيقى المنطوى على المكافأة المادية الحقيقية أو العقاب المادى الحقيقى - التى كانت ستحول فكرتهم عن الحياة الآخرة إلى جنة روحية تُكتَسب بالأخلاق.

الشىء المدهش هو أنهم اخترعوا النسق الأخلاقى اللازم والمكافأة عن طريق إعادة تفسير مدلول الإلهة ماعت ودورها شيئًا فشيئًا. وبالتدريج باتت عنخ ام ماعت، أى «الحياة بماعت» الخاصة بالدولة القديمة (ح. ٢٦٨٦-٢١٨١ ق.م)، لا تعنى احترام النظام الأزلى فحسب، بل كذلك فعل الشىء اللائق، والشىء الأخلاقى فى الحياة الدنيا. ومن الناحية النظرية، أعد اختراع الاعتراف والحكم فى «قاعة الحقيقتين» وإعلان مكافأة الخلود وتكرار الحياة، وحم عنخ، بأبدية وسعادة، وجزاء السلوك الخاطئ، والموت موتة ثانية، مِيت ام نِم، المَسرح لنظام أخلاقى شامل.

ليس من المدهش فى ظل العقلية المصرية أنهم فضلوا حكا، السحر، بل والخداع شديد الوضوح، على مفهوم الأخلاق الجوهرى، لنيل الحياة الأبدية. فقد كانوا

يتظاهرون باحترام ماعت باعتباره مفهومًا أخلاقيًا فحسب؛ لأنهم كانوا يؤمنون إيمانًا براجماتيًا بان حكا أكثر فاعليةً من التفسير الأخلاقى لماعت. وكان المصرى القديم يؤمن فى المقام الأولَ بأنه مهما كان نوع الحياة التى يحياها فإن بإمكانه شراء بلوغه الحياة الآخرة بدفعه تكلفة التحنيط والمقابر المتينة والتماثيل والأوشابتى والتمائم والتعاويذ.

كان أصل مفهوم ماعت (الحقيقة والنظام) والإلهة ماعت باعتبارهما التجسيد الأزلى للنظام الكونى السحرى حائلاً دون إقامة نظام أخلاقى مستقل. والواقع أن الترجمة المعتادة لعنخ ام ماعت هى «العيش بالحقيقة»، أى فعل الشىء الأخلاقى، وترجمة «قاعة الماعتتين» هى «الحقيقتان»، غير أنه ربما يكون من الأفضل فى كثير من الأحيان استخدام مصطلح «النظام» مقابل «ماعت» وليس «الحقيقة». وبالنسبة للفرعون على نحو خاص، ربما كان حاكم ماعت، أو عنخ ام ماعت، تعنى فى الأصل أن عليه احترام القوانين والشعائر الإلهية المعززة للتوافق الكونى فى ظل خطر إحداث عكس النظام، ماعت، وهو الفوضى والاضطراب، إزفح. ويعنى عنخ ام ماعت العيش فى توافق وانسجام مع الآلهة والطبيعة، التى كانت الأشياء نفسها. وعند النظر إلى عنخ ام ماعت بهذه الطريقة نجد أنها كانت تتعلق بالعيش بصورة لائقة حسب احتياجات المجتمع وفى إطار النظام الكونى والطبيعى المقرر سلفًا أكثر من تعلقها بالعيش بطريقة أخلاقية، أى «العيش بالحقيقة» كما نفهم نحن هذا المصطلح الآن. ومع ذلك كانت ماعت فى أكثر أشكالها تطورًا تمثل السلوك شديد التهذيب والخيرية فى المجتمع، وكانت فى حدها الأقصى محاولة لفعل ما هو أخلاقى.

أوضح الكثير من علماء المصريات، وخاصة سيريل ألدرد (١٩١٤-١٩٩١) فى كتابه إخناتون: ملك مصر Akhenaten: King of Egypt، أنه مَن «التبسيط المبالغ فيه» ترجمة عنخ ام ماعت على أنها شخص يحيا بـ«الحقيقة» أو الأخلاق. وفى كتابه السابق إخناتون: فرعون مصر Akhenaten: Pharaoh of Egypt قال ألدرد «... إن وراء هذه العبارة ما هو أكثر مما تؤكده الكلمات. فمعنى ماعت هو نظامَ الأشياء الثابت بالشكل الذى كانت موجودة عليه عند خلق العالم وليس مبدأ نظريًا ما للحقيقة»... أى «النظام الكونى الصحيح فى الوقت الذى وضعه فيه الخالق... الآلهة [التى] حكمت مصر أولاً بعد خلقها فى صورتها الكاملة...»[٦].

---

(٦) Aldred, Cyril, Akhenaten: King of Egypt, p. 111 and Akhenaten: Pharaoh of Egypt- A new study, p. 28.

كانت ترجمة عنخ ام ماعت على أنها تعنى «الحياة بالحقيقة» فحسب خطأ وقع فيه ويليام ماثيو فلندرز پترى (١٨٥٣-١٩٤٢) وچيمس هنرى برستد (١٨٦٥-١٩٣٥) وچون أ. ويلسون (١٨٩٩-١٩٧٦) وكثيرون غيرهم من علماء المصريات البارزين بثبات يبعث على الحيرة. واتجهت ميريام ليشتهايم (المولودة فى عام ١٩١٤)، التى اتفقوا على أنها أروع من ترجم اللغة المصرية، إلى الاتجاه الصحيح بترجمتها عنخ ام ماعت باستمرار بـ «يعيش بماعت» وأشارت إلى أنها تعنى «النظام الإلهى» قبل أن تعنى «العدل» و«الحقيقة». كما أخذت ليشتهايم فى اعتبارها كذلك أن ماعت تعنى ضمنًا «تأكيد القيمة الأخلاقية»(٧).

تبنى نيكولا جريمال (المولود فى عام ١٩٤٨) وإيريك هورنونج (المولود فى عام ١٩٣٣) رؤية أوسع لماعت تأخذ فى الاعتبار كلاً من أصلها وتطورها. فقد أشار جريمال إلى أن ماعت «ليست إلهة بقدر ما هى كيان مجرد... يمكِّن [الكون] من التوافق مع الطبيعة الحقيقية». ويرى جريمال أن «أساس الواقع المصرى كان احترام التوازن الكونى الذى تمثله الإلهة ماعت، وهو ما يجب أن يُقاس عليه السلوك البشرى باستمرار». ويرى هورنونج أن «مفهوم ماعت» فى «صورته المعقدة» باعتباره «النظام، أى المقياس العادل للأمور، الذى يشكل أساس العالم؛ إنه الحالة المثالية للأمور التى يجب على المرء السعى للوصول إليها وتتوافق مع مقاصد الإله الخالق... وترمز ماعت إلى مشاركة الإله والإنسان...» ورأىُ ألدرد كذلك هو أن هناك «مشاركة» فى مفهوم ماعت: «العبادة المستمرة للقوى الغامضة هى وحدها ما يجعل الكون فى حالة توازن تعزز بقاء الإنسان ومؤسساته. لقد كان تأكيدًا مستمرًا للفرعون، ذلك الملك الإلهى الذى يتحكم فى مصير مصر وشعبها، ذلك أنه استعاد توافق (ماعت) العالم المثالى بالصورة التى وُضع عليها فى المرة الأولى، ولكن من السهل أن يصبح نشازًا بواسطة الإهمال أو الإثم البشرى»(٨).

---

(٧) Lichtheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume I, pp. 4, 239, 245 and Volume II, p. 7.

(٨) Grimal, Nicolas, A History of Ancient Egypt, pp. 47 and 153, Hornong, Erik, Conceptions of God in Ancient Egypt, The One and the Many, pp. 213 and 25 and Aldred, Cyrill, Egyptian Art, p. 11.

ربما كان رأى هنرى فرانكفورت الحاسم (١٨٩٧-١٩٥٤) أفضل من لخص المعانى والأسرار العديدة لماعت (وكذلك بالنسبة لكثير من المفاهيم المصرية الأخرى): «. . . إنه [ماعت] مفهوم يتعلق بأصل الكون وبنيته قدر تعلقه بالأخلاق. إنه العدل باعتباره نظامًا إلهيّا للمجتمع، غير أنه كذلك النظام الكونى للطبيعة كما وُضع فى وقت الخلق. . . ونضطر فى بعض الأحيان إلى ترجمته بـ«النظام»، وأحياناً بـ«الحقيقة»، وأحيانًا بـ"العدل". ويقتضى عكس ماعت نوعية مشابهة من الترجمة. . . وتنتمى قوانين الطبيعة وقوانين المجتمع والأوامر الإلهية جميعها إلى فئة واحدة تضم ما هو صحيح»(٩).

كانت ماعت واحدة من أقدم الإلهات المصرية ومن المفترض أنها ابنة إله الشمس رع وزوجة إله القمر والحكمة تحوت. ومن الواضح أنها نشأت كإلهة لحقيقة ما يشكل النظام الكونى الأزلى، وليس الحقيقة بالمعنى الأخلاقى. وكانت ماعت النظام الإلهى الذى خُلق فى زپ تپى، «الزمن الأول» أو «المناسبة الأولى»، أى زمن الخلق. وكانت تقدِّر الحَركة الصحيحة للنجوم عبر السماء وتغير الفصول، وكذلك السلوك «الصحيح». وكان هذا المفهوم للنظام الكونى، والعدالة الطبيعية و«الحكمة» التى جسدتها ماعت أولاً قبل العدالة الأخلاقية والاعتبارات الأخلاقية هو ما أضيف شيئًا فشيئًا إلى صفاتها. ولم تصبح تلك الأوجه الأخلاقية لصفاتها قط أكثر أهمية من الرؤية السحرية للكون التى كانت تمثلها.

ورغم أصولها المحتملة ضمن آلهة وإلهات عصور ما قبل التاريخ (قبل ح. ٣١٠٠ ق.م) التى كانت ذات رءوس حيوانية فى العادة، فقد كانت تصور فى أغلب الأحيان فى هيئة بشرية بريشة نعامة، شوت، فى شعرها، وفى بعض الأحيان توجد ريشة النعامة مكان الرأس، وفى أحيان أخرى مجرد ريشة نعامة أو قاعدة تمثال فحسب. وأقدم حرف هيروغليفى يعنى ماعت هو قاعدة التمثال أو العرش الذى يمثل الصرامة والاستقامة؛ بعبارة أخرى الاحترام الصارم للقوانين الطبيعية كى يمكن للآلهة القيام بأدوارها ويحال دون الفوضى والاضطراب، إزفِح. وكانت قاعدة التمثال تفسَّر فى

(٩) 9 Frankfort, Henri, Ancient Egyptian Religion, An Interpretation, p. 54.

بعض الأحيان على أنها تصور التل الأزلى، بن بن، الذى خرجت منه الآلهة والخلق.

مهما كان التفسير الذى يمكننا وضعه لحرف قاعدة التمثال وتجسيده لوضع الكمال، كانت ماعت واقعًا نظريًا مجردًا وليست إلهة للطبيعة بالمعنى الدقيق للكلمة. كما كانت المعبودة المصرية الوحيدة التى خُلقت على أساس فكرة ومبدأ مجرد، وهى تمثل مع هُوْ إله النطق الخلاق، وسيا إله الفهم، وحكا إله السحر واحدة من معبودات معدودة من مجمع الآلهة المصرية التى ليست تجسيداً مباشرة لعناصر من الطبيعة المادية.

حتى فى الجزء الأول من عصر الدولة القديمة (ح. ٢٦٨٦-٢١٨١ ق.م) كانت ماعت لم تزل المفهوم اللاهوتى للنظام الطبيعى، وكانت هناك كذلك تفسيرات أخلاقية لا لبس فيها لماعت. ويصدق ذلك بشكل خاص على «متون الحكمة، سبايت، وهى «تعاليم» من أحد الآباء لابنه، وإن ظلت تلك النصوص باستمرار وفى المقام الأول دليلاً لكيفية العيش بطريقة نفعية وبنجاح فى المجتمع المصرى التراتبى، وكذلك كيفية العيش بطريقة لائقة.

يرجع تاريخ أقدم سبايت إلى حوالى عام ٢٥٥٠ ق.م («تعاليم الأمير حور چدف») وأشهرها «تعاليم پتاح حتپ». وليس تاريخ كتابة «تعاليم پتاح حتپ» معروفًا على وجه اليقين وقد وُصف پتاح حتپ بأنه وزير فى عهد الفرعون چد كارع إسيسى (ح. ٢٤١٤-٢٣٧٥ ق.م) والنص محفوظ على ثلاث برديات ولوح خشبى، وأفضل نسخة هى بردية بريس (*) التى يعود تاريخها إلى الدولة الوسطى (ح. ٢٠٥٥-١٦٥٠ ق.م) وهى موجودة حاليًا فى المكتبة الوطنية بپاريس. ومع أنه من المشكوك فيه أن النص يعود بالفعل إلى عهد الفرعون چد كارع، فهناك من الأسباب ما يجعلنا نعتقد أن النسخة الأصلية تعود إلى الأسرة السادسة (ح. ٢٣٤٥-٢١٨١ ق.م) قبل أن تعاد كتابتها فى عصر الدولة الوسطى حين كان الاهتمام بشأن العيش بطريقة صحيحة فى المجتمع من أجل الفوز بالحياة الآخرة يعكس ثبات حق الناس كافة فى الحياة الآخرة.

رغم التأكيد على السلوك البراجماتى والنفعى، بل الذى يتسم بالخضوع، فى

(*) نسبة إلى عالم المصريات الفرنسى بريس داڤين Prisse D'Avennes الذى اشتراها من أحد الفلاحين وأهداها إلى المكتبة الوطنية بپاريس عام ١٩٤٧م ـ المترجم.

المجتمع التراتبى، تتعامل «تعاليم پتاح حتپ» بوضوح مع القيم الأخلاقية. فهى تشير إلى أن العمل بطريقة منصفة وأخلاقية وخيرية، بالقلب، وبطريقة تقوم على المساواة، فى الحكومة، وبالعدل فى الحياة الفردية، له نتائجه الدائمة. وأعلن پتاح حتپ :«العدل عظيم وهو ملائم على الدوام. كما أنه لم يعقه شيء منذ زمن من خلقه، (بينما) هناك عقاب لمن ينتهك قوانينه... ولم يوصل الإثم مرتكبه فى يوم من الأيام إلى بر الأمان»(١٠).

تجاوزت «تعاليم إلى الملك مرى كارع» (نصائح ملك يحكم من هيراقليوپوليس إلى ابنه أثناء عصر الانتقال الأول، الأسرتان التاسعة والعاشرة، ح. ٢١٦٠-٢٠٢٥، التى كُتبت على بردية لينىنجراد التى يعود تاريخها إلى الفترة من منتصف عصر الأسرة الثامنة عشرة إلى نهايته (ربما من ١٣٠٠ إلى ١٢٩٥ ق.م) «تعاليم پتاح حتپ». فالسلوك اللائق، على الأقل إذا كان الأمر يتعلق بالمصريين البشر بحق، رمت، وليس «الآسيويين الخاسئين»، أهم من الأضحية الحيوانية فى الحصول على الَحياة الأبدية «كالإله : «تعلم أن المجلس [محكمة قاعة الحقيقتين بالحياة الآخرة] الذى يحكم على الضعفاء لا يتساهل فى ذلك اليوم الذى يحكم فيه على البؤساء... إن خُلُقَ الشخص مستقيم القلب أكثر قبولاً [عند الإله] من ثور يقربه الآثم». وربما قيل هذا قبل ١٦٠٠ عام من إعلان النبى العبرانى إرميا (ح. ٦٥٠-٥٧٠ ق.م) تفوق الأخلاق وحب الرب على الأضاحى الحيوانية والشعائر! وفى «تعاليم للملك مرى كارع» الأخلاق اللائقة إيجابية فى حد ذاتها : «السلوك الجيد هو جنة الرجل... لا تكن شريرًا... أقم العدل وأنت مقيم على الأرض»(١١).

تقدم «نصائح آنى» التى تعود إلى الأسرة الثامنة عشرة (ح. ١٥٥٠-١٢٩٥ ق.م) نصائح جمة بشأن السلوك النفعى والمتذلل، غير أنها تعرض فى الوقت ذاته نموذجًا للسلوك اللائق : «ضاعف الطعام التى تعطيه لأمك واحملها كما حملت(ك)... لا ينبغى لك أكل الخبز بينما آخر ينتظر دون أن تمد له يدك بالطعام»(١٢).

---

(١٠) Wilson, John in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, p. 412.

(١١) المرجع السابق، ص ٤١٥ و٤١٧ .

(١٢) المرجع السابق، ص ٤٢٠ و٤٢١ .

من المؤكد أن مؤلفى متون الحكمة كانت لهم اهتمامات أخلاقية شكلت باطراد تفسيرًا أكثر أخلاقيةً لماعت على مر القرون . ومما لا شك فيه أنهم تجاوزوا مفهوم السلوك اللائق بالشكل اللازم للعيش فى المجتمع ، ورغم ذلك ظلت تلك المتون على الدوام أدلة للسلوك الصحيح ، وللمصلحة الذاتية العملية والمتذللة . وهناك الكثير من تلك العبارات فى متون الحكمة . يقول پتاح حتپ : «إذا كنت أحد الجالسين على مائدة من هو أعظم منك . . . فلتخفض وجهك إلى أن يخاطبك هو . . . »، ويقول أمنمويى (ح . ١١٨٦-١٠٦٩ ق . م) : «لا تأكل خبزًا أمام أحد النبلاء» . ويقول أمنمحات (ح . ١٩٨٥-١٩٥٥ ق . م) «ابتعد عمن هو خاضع [لك]...» ويقول آنى : «احترس من المرأة الأجنبية غير المعروفة فى بلد[تها]. الفرس تلبس عدتها/ وتمضى مطيعة إلى الخلاء/ والكلب يطيع الكلام/ ويسير خلف سيده . . . »إلخ[(١٣)] .

يبدو من الخطأ كذلك الاعتقاد بأن متون الحكمة تخلت فى أى وقت من الأوقات عن تفسير ماعت على أنه احترام النظام الأزلى ، مثل عمل ما تعارف الناس على أنه صحيح بالنسبة للكون وبالنسبة للمجتمع . ويبدو من المستحيل تفسير متون الحكمة على أنها دليل على أن المبادئ الأخلاقية كانت أكثر أهمية بكثير من النظام الأزلى والسحر . إذ يبدو أن متون الحكمة والأمور التى انشغلت بها استثناءات للجو السائد من الدعم بالكلمات لماعت باعتبارها مبدأ أخلاقيًا .

ربما يُرى هذا بوفرة ليس اعتبارًا من متون الأهرام والتوابيت السابقة فحسب ، بل كذلك بشكل خاص اعتبارًا من «كتاب الموتى» الذى يعود إلى عصر الدولة الحديثة (ح . ١٥٥٠-١٠٦٩ ق . م) . ولم يكن لدى مصر مجموعة أساسية من الكتابات مثل الكتابين المقدسين العبرانى والمسيحى (التاناخ والعهد الجديد) ، أو الڤيدا والمهابهاراتا الهندوسية ، أو الأبستاق الزرادشتى ، أو قرآن المسلمين ، ولكن إذا كان لابد من اختيار كتاب مصرى قديم باعتباره أساسيًا لمعتقدات قدماء المصريين وشعائرهم فسوف يكون «كتاب الموتى» .

ربما ظهر «كتاب الموتى» (والترجمة الأكثر دقة هى «كتاب الخروج بالنهار») أول ما

(١٣) المرجع السابق، ص ٤١٢ و٤٢٤ و٤١٨ و Lichheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume II, p. 144.

ظهر فى شكل بردية بها رسومات توضيحية ملونة تعرف بالنقوش الصغيرة بعد عام ١٥٥٠ ق. م. ومع ذلك فقد ظهر أكثر من نصف المائتى تعويذة السحرية التى فى «كتاب الموتى» أولاً ضمن التعاويذ السحرية التى فى «متون الأهرام» (ابتداءً من ح. ٢٣٧٥ ق. م) وفى «متون التوابيت» (اعتبارًا من ح. ٢٣٤٥ ق. م). وقد أعيد نسخ متون الأهرام المبكرة فى متون التوابيت، وفى كثير من الأحيان مع بعض الخيال الأكبر ومدائح الآلهة الأكثر إحكامًا واتقانًا ضمن المساعى السحرية لنيل الحياة الآخرة.

ينتحل «كتاب الموتى» ميراث متون الأهرام والتوابيت بالكامل. وربما يكون المثال التوضيحى الأسمى للمسعى المصرى الدائم وغير المعقول لهزيمة الموت بالطريقة السحرية وليس الأخلاقية أو الروحية. وتميزًا عن النصوص الأساسية للديانات كافة، لم يكن «كتاب الموتى» فى الأساس كتابًا للأخلاق أو الروحانيات. لقد كان بلا شك كتابًا للسحر وللتعاويذ والرقى والتهديدات المضحكة والخادعة التى تسيطر على العقل. ورغم شطحات «كتاب الموتى» السحرية، فإن النقطة الجوهرية فيه هى أنه يمثل بشكل مذهل نمطًا من الديانة لا يقوم على السحر والتكنيكات المادية فحسب، مثل ما سبقه من متون الأهرام والتوابيت وما لحقه من نصوص جنائزية، غير أنه لم يجد ضررًا فى استخدام الحيل والكذب للحصول على العنصر الأساسى، وهو عدم الموت موتة ثانية والبقاء حيّا ومزدهرًا فى دوات والخروج فى زيارات. وحمل «كتاب الموتى» أفكار الماضى الخادعة، وليس الأخلاق، إلى إحدى ذراها فى تاريخ البشرية.

كان الهدف الأساسى من «كتاب الموتى» هو وضع الخطوط الأساسية للرقى السحرية والتعاويذ والشعائر والتهديدات والحيل والتكنيكات المستخدمة أثناء الاعتراف السلبى والحكم فى قاعة الحقيقتين، أثناء الرحلة المحفوفة بالعقبات والمخاطر والشياطين المرعبة إلى دوات، «الأرض الأخرى"، وعدم الموت موتة ثانية والبقاء بقاءً مزدهرًا فى دوات ولتمكين روح الشخص، البا، من القيام برحلات إلى أرض الأحياء. وجمع «كتاب الموتى» كل الاتجاهات الأساسية لمعتقدات الحياة الآخرة المصرية؛ أى عبادة النجوم، وعبادة الشمس، ولاهوت الحياة الآخرة الأوزيرى، والتحنيط، والتجهيزات الجنائزية، وتعاويذ وتمائم حكا. ويلخص هذا كله الجزء الأخير من ترجمة إ. أ. واليس لـ «كتاب الموتى» الذى جرَى تأليفه للكاتب، سِش، آنى

من عصر الأسرة الثامنة عشرة (ح. ١٥٥٠-١٠٦٩ ق.م): «فلتجعل لى مقراً بين من هم فى العالم السفلى... وضمن من [يحيون] ملايين الملايين من السنين... ولتمنح كا أوزيريس آنى [القدرة على] الذهاب إلى العالم السفلى والخروج منه، ولا تدعهم يردونه من على أبواب دوات[١٤].

كان «كتاب الموتى» يُكتب وتُرسم فيه النقوش الصغيرة خصيصًا من أجل الشخص الذى بمقدوره تحمل نفقات عمل وكتابة نسخة شخصية باسمه. وكان وجودها ذاته فى المقبرة يضمن الحماية والرفاهة فى دوات. وعلاوة على ذلك، كان «كتاب الموتى» يُشترى من الكهنة مكتوبًا فيه اسم الشخص باعتباره ماعت خرو، «صادق الصوت»، أى أنه نجح مقدمًا فى اجتياز اختبار الحكم فى محكمة «قاعَة الحقيقتين». وتقول التعويذة رقم ٣٠ ب: «أنا [تحوت] حكمت على قلب المتوفى... أعماله صالحة فى الميزان العظيم... المحكوم عليه أوزيريس فلان [المتوفى] مستقيم، ليست له خطايا، وليست ضده أية تهم أمامنا، ولن يُسمح لأميت[*] بأن يكون لها سلطان عليه».

كان للسحر والسحر المضاد كذلك أدوار أساسية فى تدابير «كتاب الموتى» الوقائية لضمان المرور الآمن إلى دوات. التعويذة رقم ٢٤ «لإحضار السحر لفلان»، «... جمع السحر من كل مكان كان فيه...». وتحذر التعويذة رقم ٢٣ «الفتح الفم قائلة»: «بالنسبة لأية تعويذة أو أية كلمات قد تُنطق ضدى، سوف تتصدى لها الآلهة، حتى التاسوع بكامله»[١٥].

يبدو أن معاناتهم الحقيقية بشأن ما إذا كان سلوكهم أخلاقيًا أم لا كانت أمراً استثنائيًا. فقد كان هناك القليل جدا من الاهتمام الزائد بالأخلاق والمعاناة والخطيئة والإثم الذى كثيراً ما نجده بين العبرانيين والأورفيوسيين[**] اليونانيين، والزرادشتيين، وبشكل خاص عند المسيحيين.

(١٤) Budge, Wallis, E.A., The Egyptian Book of the Dead, pp. 367-368. 14

(*) أميت معناها المفترسة، وهى وحش كاسر أنثوى السمات مهمته القضاء على من يتبين أن قلوبهم أثقل وزنًا من ريشة ماعت على ميزان المحكمة التى يرأسها تحوت فى دوات. ورأس أميت أشبه بالتمساح ومقدمة جسمها على هيئة أسد، أما باقى جسمها فعلى شكل فرس النهر - المترجم.

(١٥) Faulkner, R.O., The Ancient Egyptian Book of Dead, pp. 28, 52 and 51-52.

(**) نسبة إلى أورفيوس Orpheus وهو فى الأسطورة اليونانية موسيقى تبع زوجته يُوريبدس إلى «مثوى الأموات» فأجاز له بلوتو، وقد سُحر بألحانه، أن يخرجها من ذلك المثوى شريطة ألا ينظر إلى الوراء، ولكنه نظر فى اللحظة الأخيرة ففقَدها - المترجم.

كان الحكم فى «قاعة الحقيقتين» عند دخول العالم الآخر، دوات، يشرف عليه أوزيريس ملك الموتى تساعده ماعت وحورس وتحوت وأنوبيس وإيزيس ونفتيس و٤٢ قاضيًا من الآلهة والشياطين؛ يبدو أنهم يمثلون ٤٢ إقليمًا و٤٢ إثمًا.

حين كان المتوفى المصرى يقدم نفسه فى القاعة، لم يكن يعترف، متواضعًا، بذنوبه ويطلب الصفح والمغفرة. فطبقًا لما جاء فى «كتاب الموتى»، كان المتوفى يتلو العبارة الأخلاقية المصرية الأساسية، المعروفة بـ «الاعتراف السلبى» (التعويذة رقم ١٢٥). ولم يكن من الممكن أن يصدق هذا «الاعتراف» حتى الشخص الأكثر سذاجة، ناهيك عن الإلهة ماعت ربة الحقيقة. وكان المتوفى يؤكد للآلهة والشياطين أنه «لم يرتكب شرًا»، وأنه لم يتصرف تصرفًا شريرًا ضد الآلهة أو الملك أو الناس، ولم يرتكب جريمة قتل أو سرقة، ولم «يضف إلى ثقل الميزان» ولم «يأخذ الحليب من فم الأطفال» وأنه «أعطى الخبز للجوعى، والماء للعطشى». ولكنه يقدم كذلك تلك الادعاءات المبالغ فيها قائلاً: «لم أتجسس [أسترق السمع]» . . . «لم أعبس» . . . «لم أرفع صوتى» . . . «لم أنطق بالكذب» . . . «لم أتسبب فى إراقة الدموع» . . . «لم أطفأ نارًا لابد منها» . . . «لقد جئتكم بلا خطايا، وبلا ذنب، وبلا شر، وبلا شاهد يشهد ضدى.» وعلاوة على ذلك يقول المتوفى «لم أرتكب الزنا قط ولم أدنس نفسى [الاستمناء]» ولم «أضاجع صبيًا». وتضمن هذا المزيج الغريب الذى يشير إلى عدم ارتكاب أعمال شريرة أو ذنوبًا عَرَضيةً العبارة الطنانة «إنى أعيش على [نظام وحقيقة] ماعت، وأقتات بماعت»، وعلى العبارة الأكثر طنطنة «إنى طاهر، إنى طاهر، إنى طاهر!»(١٦).

كان الخطاة والخطاة المحتملون من المسيحيين، التواقون إلى ضرب صدورهم بخطاياهم وإماتة أجسادهم بكبح شهواتها، سيشعرون بخيبة أمل عميقة من جراء هذا الغياب للمعاناة الروحية والاعتراف الدامع الصادر من القلب. وكان ر. و. فوكنر محقًا حين أشار فى ترجمته لـ«كتاب الموتى» إلى أنه رغم «أنه معروف منذ زمن طويل بعنوان «الاعتراف السلبى» الذى ينطوى على التناقض، فإنه من الأفضل تسميته «إعلان البراءة»(١٧).

---

(١٦) المرجع السابق، ص ٢٩-٣٤ و Lichtheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume II, pp. 124-132.

(١٧) Faulkner, R.O., The Ancient Egyptian Book of Dead, p. 29.

بعد ذلك يوزن القلب، إيب، الذى كان المصريون يعتقدون أنه مركز قوة الحياة ومركز الفكر والمعرفة والشجاعة والحب والحزن، مقابل ريشة الحقيقة الخاصة بماعت، شوت، ومن يقوم بالوزن هو إله التحنيط وحامى المقابر ذو رأس ابن آوى أنوبيس، أو الإله الصقر حورس. ويتولى تحوت ذو رأس أبى منجل أو القرد إله القمر المختص بالحكمة والكتابة وكاتب، سش، رع، تدوين نتيجة الوزن. وبعد ذلك يعلن أن المتوفى ماعت خرو، «صادق الصوَت». ثم يقود حورس الخَيِّر المتوفى إلى أوزيريس، وإلى وبواوت َذى رأس الكلب، الإله المرشد للموتى، وفاتح الطريق، وإلى إيزيس ونفتيس حاميتى الموتى، وبالطبع إلى الإلهة ماعت.

أثناء عصر الدولة الحديثة (اعتباراً من ح. ١٥٥٠ ق.م)، كان المتوفى يتخذ إجراءً احترازيًا مكملاً له أهميته وهو استخدام تميمة جعران القلب الذى يسكت أى اعتراف محتمل بالآثام. وكان جعران القلب الذى يستخدم التعويذتين ٣٠أ و٣٠ب من «كتاب الموتى»، يلقى تعويذة على القلب لمنعه من الإفصاح عن الحقائق التى لا تسر: «أيا قلبى الذى أخذته من أمى... لا تتمرد علىَّ شاهداً فى وجود سيد الأشياء؛ لا تشهد علىَّ فيما يخص ما فعلته، ولا تأتى بأى شىء ضدى... لا تكن معارضًا لى فى المحكمة، ولا تعادينى فى حضور القيِّم على الميزان... لا تجعل اسمى سيىء السمعة لدى الحاشية التى تجعل الناس...»(١٨).

لم يتخيل المصريون الجحيم؛ فهم لم يخترعوا نسقًا للمعاناة الدائمة بعد الموت. غير أنهم وضعوا نسخة بديلة جيدة إلى حد ما، وهى سلف قاس إلى حد ما للنار.

لم يكن نسقهم يمثل جحيمًا حقيقيًا له مكان محدد يعانى فيه من أدينوا معاناة أبدية، حيث يحرقون أو تبلى أجسادهم جزاء ما اقترفوا من خطايا وذنوب؛ بل كان أرحم بكثير من الاختراعات اللاحقة مثل مجزرة الجحيم البوذى الهندوسى، أو عذاب الجحيم المؤقت الزرادشتى، أو نيران الجحيم المسيحى الأبدية.

كان المتوفى الذى يخفق فى اختبار الحكم فى «قاعة الحقيقتين» يُحكم عليه بالموت موتة ثانية، ميت ام نِم، وبالفناء، وبألا تكون له حياة آخرة، أى بالموت الأبدى. ومع

(١٩) المرجع السابق، ص ٢٧ و٥٥.

ذلك ظلت تلك العقوبة المرعبة بالنسبة لمن كان قلبهم وكيانهم أثقل من ريشة الحقيقة، شوت، الخاصة بالإلهة ماعت الموضوعة على الكفة الأخرى لميزان الحكم نظريّا وليس حقيقيّا؛ فمن الناحية العملية كان من السهل تجنب «الموتة الثانية»، أى الموت للأبد.

كان «آكل الموتى»، الوحش أم موت(*) توليفة من وحش شيطان أنثوى الشكل وأسد وفرس نهر وتمساح- يلتهم قلب المتوفى، وكان على المتوفى أن يأكل فضلاته وكان يُحرق ويُغلى، وكان القرد بابى يمزق المتوفى إربًا، وكان شزمو إله معصرة النبيذ، الذى كان فى بعض الأحيان على هيئة البشر وأحيانًا أخرى لَه رأس أسد، وفى بعض الأحيان صقرًا، يشفط دمه كله.

ومع ذلك كان التركيز على فوائد «العالم الآخر»، دوات، وليس على أم موت. فالنتيجة الإيجابية للحكم مضمونة افتراضيا. والواقع أن الحقيقة والسلوك الأخلاقى والعقوبات المرعبة كانت مفهومة ضمنًا ولكنها لم تكن تطبَّق؛ فثواب الحياة الآخرة هو وحده الذى كان يطبَّق. كان من السهل استخدام العديد من التمائم والتعاويذ السحرية، لمجرد إضفاء مظهر احترام سلوك أو أخلاقيات ماعت اللائقة التى يسهل تلفيقها جميعًا والاحتيال عل القضاة وتضليل الحكم فى «قاعة الحقيقتين».

لم يكن لمفهوم أم موت أية قيمة إثنائية كبيرة، حتى إذا كان من الواضح أن هناك إشارة إلى ما يحدث لمن لا يلتزم بالقواعد. وربما لا توجد إشارة واحدة فى الفن المصرى الكلاسيكى القديم وأوراق البردى إلى أن أم موت أكلت أحدًا بالفعل، أما أعداد من صَلَوا السعير المسيحى اللاحق فكانت (ولا تزال) غفيرة. يتحدث چون بينز وچارومير مالك فى «أطلس مصر القديمة ـ Atlas of Ancient Egypt» عن وجود صورة من العصر الرومانى (اعتبارًا من عام ٣٠ ق. م) تقوم فيها أم موت بعملية فعلية لالتهام شخص ما أخفق فى اختبار الحقيقة ولم يُعْلَن أنه ماعت خرو، أى «صادق الصوت»(١٩). ومع ذلك فإن مثالا واحدًا يعد دليلاً ضعيفًا جدًا، علاوة على كونه عائدًا إلى عصر الاحتلال الرومانى لمصر، أى من عصر تدهور الديانة والفن المصريين الكلاسيكيين، ومن الأرجح أنه يتعلق أكثر بالمشاعر الرومانية والتأثير الرومانى والتفسيرات الرومانية لمفهوم أم موت أكثر من ارتباطه بالمتقد المصرى الخالص.

(*) ورد اسم هذا الوحش فى موضع سابق على أنه «أميت» ـ المترجم.

(١٩) Bains, John and Malek, Jaromir, Atlas of Ancient Egypt, p. 218.

وهكذا يبدو أنه لا مهرب من حقيقة أن الحكم على الموتى فى «قاعة الحقيقتين» لم يكن يقوم على الأخلاق ولا على السلوك اللائق، بل كان يقوم فى الأساس على الخداع والشكليات. وكان التطبيق الحقيقى لمضامين ماعت ينطوى بالضرورة على رفض السحر. وبتحديد أكثر، كانت ماعت تعنى ضمنًا رفض الخداع والنمط القائم على الأساليب السحرية غير القويمة تعزيزًا لنمط أكثر غموضًا وأكثر مكرًا للسحر تكافئ بطريقة آلية السلوك الأخلاقى وتعوض عن المعاناة بأحلام لا يمكن تحقيقها. كانت العقلية المصرية ـ وبالأخص العقلية المصرية ـ وعقلية العالم القديم بأسره تضرب بجذورها العميقة فى الميثولوچيا والسحر البدائى بحيث لم يكن من الممكن أن تجعل مثل هذه القفزة ممكنة. ولم يكن هناك ما يمكنه منافسه الأفكار والقوانين البدائية النابعة من الطبيعة.

كانت البنية الأساسية لأصل الكون المصرى بالغة القداسة والديمومة، وكان النسق السحرى لترضيته والتأثير عليه شديدة الرسوخ، وكانت الأدوار والمزايا الاجتماعية السياسية على قدر كبير من التراتب بحيث لم يكن من المحتمل أن يجرى المصريون تغييرًا كاملاً ومفاجئًا لمصلحة مفاهيم الخير والشر ذات الصبغة العامة. بل كان السومريون أكثر تحفظًا فى هذا المجال؛ فعلى عكس قانون ماعت المصرى، لم يكن لدى السومريين قوانين رسمية حتى ح. ٢١٠٠ ق.م، حين وضع لوجال (الملك) أور نامُّو ملك سومر وأكَّاد (ح. ٢١١٣-٢٠٩٦ ق.م) ومن بعده ابنه لوجال شولجى القواعد التى انطوت على نوع من الأخلاقيات، ولكنها لم تربط الأخلاقيات بأية صورة من الصور بالحياة الآخرة.

سوف نرى بعد قليل كيف أن البحث عن صلة قوية واضحة بين الدين والأخلاق خلق فى نهاية الأمر المزيد من الطاقة والحافز بين الشعوب الأخرى، أى الشعوب الحديثة الأكثر تدينًا وفلسفةً التى خرجت بحلول أكثر حرية وصراحة وأصالةً للتعطش للعدل. وكان ذلك تغيرًا كاملاً ومفاجئًا لمصلحة مفاهيم الخير والشر التى سوف يدفع بها العبرانيون التوحيديون اللاحقون ـ بصعوبة شديدة والعديد من الانتكاسات ـ إلى موضع الصدارة لأول مرة، وسوف تعقبها المُثُل الأخلاقية الرفيعة للفرس الزرادشتيين والبوذيين والمسيحيين، وعقلانية اليونانيين وأخلاقهم وعلمهم.

آمن المصريون، شأنهم فى ذلك شأن السومريين، إيمانًا قويًا بأن الفوضى وسوء الحظ والمرض نتيجة للسلوك الخطأ المتعلق بالآلهة ونظام العالم وتوافقه الذى خلقته الآلهة ويمكن تصحيحه بالسحر واسترضاء الآلهة والتأثير عليها لحثها على التدخل. وكانت الخطيئة بمعنى السلوك غير الأخلاقى ومعاقبة العدالة الإلهية لمن يرتكب هذه الخطيئة إلى حد كبير مفاهيم ساميَّة لاحقة لم يستوعبها السومريون أو المصريون بسهولة. إذ كان المصريون يرون أن سوء الحظ على نحو فردى أو على مستوى الأمة كافة لا علاقة له بالأخلاق على النحو الذى آمن به العبرانيون اللاحقون.

كان المصريون يرون أن الكون والطبيعة يفرضان قوانينهما، ويعنى كون الشخص عادلاً امتثاله لتلك القوانين وإجلال الآلهة التى وضعتها وتوقيرها. وبشكل أساسى كان النظام الصحيح، أى النظام الذى لابد من الحفاظ عليه، هو النظام الأزلى الطبيعى الدائم وليس النظام الأخلاقى الذى اصطنعه البشر. وكان النظام الصحيح تتضمنه الطبيعة وكان مرئيًا من الجميع بما له من أوجه إيجابية وسلبية؛ حيث تُخْرِج الأرض الطعام والسموم معًا، وحيث أوضاع الخضوع والسيادة فيه، وحيث الحيوانات المفترسة والحيوانات المهيبة، وحيث الآلهة التى تضمن الانتصار اليومى على خطر الفوضى. وكانت هناك مساحة للسلوك الإنسانى الصائب أو الصحيح، ولكنها كانت مساحة أكثر ارتباطًا بقواعد الحياة التى تتسم بالتوافق فى المجتمع منها بالمثل الأخلاقية السامية. وكانت خشية السلوك الخاطئ مرجعها إلى أنه يجعل هذا النظام غير منتظم. وعقد المصريون صفقة مع آلهتهم؛ فكانت القرابين والعبادة واحترام نظام ماعت الأزلى مقابل عنخ، أوجا، سنب (الحياة والازدهار والصحة)، للفرعون فى البداية ثم للناس كافة. ولم يكن هناك سَبب واضح لإضافة الأخلاق إلى هذه الصفقة.

كان المصريون يعتقدون أنهم يحيون فى واقع الأمر منسجمين مع توافق ماعت الحقيقى؛ فقد كانوا فى سلام مع أنفسهم - ام حتپ، فى سلام! أما العبرانيون فكانوا لا يرون وجوداً للسلام العقلى هذا؛ فالصفقة - بَريت أو الميثاق - التى عقدوها مع يَهْوه كانت تنطوى منذ البداية على الحاجة إلى السلوك الأخلاقى الفردى التى ربما كانت أقوى من الحاجة إلى العبادة والاسترضاء بالأضاحى الحيوانية باعتبارها أوجه الديانة الأساسية.

على عكس الديانات التوحيدية التالية، لم يعتبر المصريون أنه لابد من تغيير مصير العالم والبشرية وأنه لا بد من ثبات الهدف النهائى. فهم لم يدركوا على نحو كامل أن إقامة الحياة الآخرة على الحكم الأخلاقى وحده لا يوفر حلاً ممكنًا لمشكلة الشر والمصير النهائى للبشرية والعالم.

غير أن المصريين، على عكس السومريين والعبرانيين، لمحوا شيئًا فشيئًا العلاقة التى يمكن إقامتها بين أخلاق الحياة اليومية والحياة الآخرة والمفاهيم الخاصة بالكون. فكثيراً ما كان المصريون يرون أن السلوك الخاطئ ينطوى على ما اعتبرته الحضارات اللاحقة شرًا أو سلوكًا غير أخلاقى. ومع ذلك لم يدرك المصريون المغزى الأخروى العميق الذى يمكن استخلاصه من هذه العلاقة، وكانوا ينظرون إليه باستمرار تقريبًا على أنه لا مبرر له إلى حد ما مقارنة بقوة السحر. وظل القادة وعامة الناس فى مصر يركزون بقدر أكبر من الانشغال على حكا، السحر، وليس على الجوهر الأخلاقى. وكان الأهم هو طريقة عمل التكنيكات المادية الخاصة بالأداء الصحيح للطقوس السحرية المتصلة بتطبيق ماعت بمعناه الأزلى. وحين انتهى الكلام عن الأخلاق والمغالاة فى مدحها كان من الممكن للخلاص والخلود أن يحققا فوزًا عن طريق الطقوس والشعائر المادية والاستعدادات الجنائزية فى الحياة الدنيا واستخدام السحر والتلاعب فى الحياة الآخرة.

من الواضح أن الموقف المصرى كان كافيًا لإحداث قفزة نحو تعزيز الخلود المادى عن طريق السحر والتكنيكات الجديدة والجهود الشاقة والنفقات الكبيرة على امتداد فترة زادت على ٢٥٠٠ سنة.

ولكن هذا كله لم يكن كافيًا لاتخاذ الخطوة التالية؛ أى اختراع الجنة كما نفهم نحن هذا المصطلح فى الوقت الراهن. فقد كان اختراع الجنة يتطلب موقفًا مركبًا أكثر بساطة ورقة ويتطلب قدراً أكبر من الكذب، وكذلك أكثر مراوغة وأكثر طفولية وأقل مادية على نحو مباشر. ويبدو أن المقاربة الأخلاقية، أو شبه الأخلاقية، كانت كافية لجعل اختراع الجنة ممكنًا. وقد يُظن أنه فى هذا المجال، كما فى معظم المجالات الأخرى، كان لابد من أن تصبح عملية مزدوجة، موضع التنفيذ؛ أى أن تكون هناك محاولة جادة لتفسير المعاناة والحرمان فى الحياة الدنيا والتعويض عنهما، على أن يضاف إليها جرعة لا بأس بها من التفكير القائم على الرغبة. وكان ذلك هو ما أنجزه الفرس

الزرادشتيون والعبرانيون والمسيحيون والمسلمون بنسقهم الذى يشمل الجنة والنار والبعث العام والحكم النهائى والثواب.

كانت فكرة الجنة، التى ينالها الناس عن طريق الأخلاق وتكون أسمى من الحياة على الأرض، أكثر تجرداً من أن ترد على عقل المصريين الذين كانوا على قدر كبير من المادية. وعلاوة على ذلك ربما كانوا راضين عن حياتهم بالقدر الذى يجعلهم يرغبون فى الاستمرار الأبدى لأسلوب حياتهم، أى تكرار هذه الحياة، وِحِم عنخ، بدلاً من التحسن الجذرى.

كان لابد لفكرة النهائية والمكافآت المتوهجة والعقوبات المرعبة لأسباب أخلاقية أن تصبح موضع التنفيذ لجعل فكرة الجنة ممكنة. ولم يكن كافياً أن يرضى الناس بالحياة، حيث يرغبون فى أن يرونها «مكررة» للأبد بعد الموت. وكان لابد من وجود حاجة إلى تعزيز السلوك المرتب رغم الظروف الصعبة أو حتى المرعبة أو التى لا أمل فيها فى الحياة الدنيا أملاً فى نيل مكافأة دائمة نهائية على تلك القيود فى الحياة الآخرة. وكان لابد من وجود الحاجة إلى نسق توجيه شبه أخلاقى يوفر قدراً هائلاً من السلوى أو العقاب المرعب فى المستقبل. ويبدو أن ظروف المعيشة فى مصر كانت مقبولة بحيث لم تكن هناك حاجة إلى وجود نسق أكثر جذرية لتوجيه الناس ومواساتهم؛ أى وعد الجنة وثوابها أو وعيد النار وعقابها. وربما كانت الأساليب القائمة الخاصة بالتوجيه السياسى والدينى لمنع القلاقل والثورة وقبول الجوانب غير المقبولة من الحياة كافية. وربما كان ضمان الحياة الآخرة التى تنطوى على بقاء الجسم وأرواحه ترضية كافية، وكانت ترضية الجنة وما هو غير محتمل التحقق أمر زائد أو لا حاجة إليه.

رغم ذلك، ووسط كل ذلك الجهد المذهل والتكاليف الهائلة التى تنطوى عليها الاستعدادات والسحر المرتبطة بالحياة الآخرة، لم يكن قدماء المصريين غافلين عن مشكلة الأخلاق. فقد كافحوا للقضاء على مشكلة الأخلاق، بل وكانوا على وشك فهم ما كان مطروحاً. ويبدو أنه كان هناك شعور واضح بالحاجة إلى وجود صلة بين الأخلاق والدين وبين المبادئ الأخلاقية والحياة الثانية الأبدية، أو الموتة الثانية الأبدية، القائمة على أفكار الثواب والعقاب.

كما رأينا مرات ومرات، فإنه بينما كانت تعاليم ماعت الأخلاقية، وعنخ ام ماعت،

أى «الحياة بماعت»، تعنى فى المقام الأول النظام الأزلى للكون والمجتمع، فإنه على الأقل منذ زمن متون الحكمة (ح. ٢٥٥٠ ق. م)، كان من الممكن فهمها كذلك على أنها تعنى العيش بشكل لائق، أى على أنها «فعل الأمر الأخلاقى». وهى بذلك تضع التبرير الأخلاقى للجنة فى أيدى المصريين. بل إنها وضعت الصلة بين الحياة اليومية والأخلاق والدين فى أيديهم، حيث كان الكثير مما فى ماعت قانونًا أخلاقيّا ضمنيًا للحياة الدنيا، وليس مجرد معيار للنظام الكونى والمجتمعى ودخول الحياة الآخرة. وكانت جوانب ماعت الأخلاقية فى الاعتراف السلبى داخل «قاعة الحقيقتين» بمثابة نسق أخلاقى، أو بالأحرى كانت ستصبح بمثابة ذلك النسق ما لم يفترضوا أن قضاة الحياة الآخرة يمكن خداعهم بادعاء البراءة من كل إثم وأن السحر والخداع كانا جواز المرور القدير إلى الحياة الآخرة.

أوضحت الاستهانة بالأخلاق كما يمثلها الاعتراف والحكم فى «قاعة الحقيقتين» بكل بساطة أن المصريين كانوا يرون أن وحم عنخ، أى تكرار الحياة أو الحياة الآخرة، أهم من أن يُترك أمرها للأخلاق. ولم تكَن هناك ضرورة لاتباع ماعت بإخلاص ومن القلب، أو للاعتراف بالخطايا والذنوب والسعى للتوبة بإخلاص ومن القلب، أو للسعى بإخلاص ومن القلب إلى الوجود الروحى وليس المادى فى دوات. إذ كان يكفى السحر والخداع واتباع قانون ماعت بالكلام فى الحياة الدنيا وبشكل خاص عند دخول الحياة الآخرة.

ومع ذلك كان مجرد الحكم الشكلى فى «قاعة الحقيقتين» وصلته الضعيفة بماعت، بمعنى فعل ما هو أخلاقى، فى واقع الأمر تصورًا سبقيّا للاهتمامات الأخلاقية الأصيلة. وبعد بداية عصر الدولة الحديثة (ح. ١٥٥٠ ق. م) على نحو خاص، حين كان الاعتماد الأساسى على السحر واضحًا وضوحًا لا لبس فيه، كان مجرد وجود هذه الصلة الضعيفة بين الأخلاق والحياة الآخرة فى مصر يمثل ادعاءً وتحديًا غير عاديين. وفى عصر الدولة الحديثة وما بعده، أبرز اتجاه الدليل السحرى للنصوص الجنائزية وفرة كتب مثل «كتاب البوابات» و«كتاب الكهوف» و«أم دوات، كتاب ما هو فى العالم الآخر»، و«كتاب الليل»، و«كتابة الغرفة الخفية»، وغيرها. وكان الاهتمام الأساسى فى هذه النصوص، مثلها مثل متون الأهرام و«كتاب الطريقين» و«كتاب الموتى»، هو

ما إذا كان هناك أى شىء أكثر تركيزاً من الناحية السحرية على حماية المتوفى وقيادته بأمان إلى العالم الآخر، دوات. ورغم ذلك بقيت الجوانب الأخلاقية من قانون ماعت، بل وازدادت أهميةً على مر القرون وكانت بمثابة بداية مجموعة كافية من القواعد والنظم الخاصة بالحياة المعقولة التعاونية الخيرية، بل والإخاء فى المجتمع، وكذلك الأساس النظرى للحكم الأخلاقى فى الحياة الآخرة. وكانت تلك الخيارات والاهتمامات هى ما وسعته الشعوب الأخرى - الفرس الزرادشتيون والعبرانيون والمسيحيون والمسلمون - ليصبح نسقًا يشمل الجنة والنار والبعث العام والحكم النهائى والثواب.

ظل المصريون على الحافة باستمرار فى حالة من العناد. إذ لم يقطعوا ميلاً آخر على طريق مرسوم بالفعل، وهو التطبيق الصادق لمبادئ الأخلاق فى ماعتَ الجديد، أى التوسيع الحقيقى لماعت القديم بما يتعدى تعريفه بأنه النظام الطبيعى الأزلى الدائم والقوى الطبيعية المجسدة.

يبدو أن الحقيقة الصعبة هى أنه على مر ما يزيد على ألفى سنة، منذ متون الأهرام التى تعود إلى عصر الدولة القديمة (اعتباراً من ٢٣٧٥ ق. م) حتى «كتاب النفس» الذى يعود إلى العصر البطلمى (ح. ٣٣٢-٣٢ ق. م) الذى حل محل «كتاب الموتى» فى العصر الرومانى (٣٠ ق. م-٣٢ ميلادية) باعتباره نص الحياة الآخرة الرئيسى، توفر النصوص الجنائزية السحرية المثال التوضيحى الثابت الذى يدل على أنه حتى إذا كان هناك تأكيد على السلوك اللائق والخيرية، كما فى متون الحكمة، فإن الجنة القائمة بشكل صارم على المبادئ الأخلاقية لم تُخترع فى أى وقت من الأوقات فى مصر. ومع ذلك لم يتوقف وجود اتباع مفهوم ماعت فى الحياة الدنيا والحكم النظرى لمعاييره فى الحياة الآخرة. فقد كان ماعت يمثل بداية متواضعة لنمط جديد من التحذير الدينى الأخلاقى؛ لا تفعل الشر والأعمال غير الأخلاقية إن كنت تريد الحياة الآخرة، ولتلعب لعبة الحياة بناء على القواعد أو فلتواجه العواقب.

لم يطبق المصريون هذا التحذير، إلا أنهم أعدوا المسرح لهذا المخطط الذى اتسم بالطفولية ولكنه كان جذابًا. والمفارقة هى أنه بالرغم من الإصرار السائد على السحر، فقد فتحت مصر الطريق أمام هذا النمط من التفكير، أو الوهم.

لقد قامت ثورة، أو بالأصح ما قبل ثورة، ضخمة فى مصر. وأسهمت المواجهة المصرية مع الأخلاق - الجوانب الأخلاقية لماعت وحكم «قاعة الحقيقيتين» - إسهامًا نشطًا ومتحمسًا فى فتح طريق جديد فى الأخلاق أرسى فى النهاية قواعد الأخلاق باعتبارها محك الحياة اليومية. وفى النهاية أصبح الدين ليس إنجاز الشعائر والعبادة والقرابين فحسب، بل كذلك مسألة تتعلق بالأخلاق والقيمة الأخلاقية والالتزامات. وفى آخر الأمر جرى تطوير القوانين الأخلاقية المعقدة بدون الدين واعتمادًا على قيمتها الضمنية فقط. وربط العبرانيون بين الأخلاق والدين فى الحياة الدنيا. وحوّل الفرس الدين إلى مسألة إثابة السلوك الأخلاقى الفردى ومعاقبة السلوك الشرير الفردى. ونبذ الكثير من الفلاسفة العلماء اليونانيون اعتبارًا من القرن السادس ق.م البحث عن الصلة بين الأخلاق والدين وبحثوا عن حل لمشكلة الأخلاق مستقلاً عن الدين، وترسيخ الأخلاق باعتبارها قيمة مستقلة فى حد ذاتها. وحول المسيحيون مبدأ التساداقاه العبرانى الخاص بالصلاح إلى مبدأ مطلق للحب والعفو وثواب الحياة الآخرة وأصبح المثال النموذجى المستحيل الذى لا يمكن للبشرية تجاوزه. وأدى ظهور النموذج المثالى الديمقراطى اعتبارًا من القرن الثامن عشر إلى الأخلاق بدون الدين.

لم يقترب المصريون قط من أى من تلك المبادئ، ولكن ينبغى ألا نبخس ما تميز به ماعت المصرى من أصالة وجرأة مذهلتين حقهما، حتى وإن أخفقت تلك المحاولات. فقد كانت تمثل بعض أكثر الأسئلة التى واجهها الإنسان جوهريةً، وهى: ما هو السلوك الصحيح؟ وما هى الأخلاق؟ هل هناك ثواب أو عقاب؟

الذهاب إلى الحياة الآخرة دوات والازدهار هنـاك

من الواضح أنه كان يتعين على المصريين كافة إنفاق القدر الكبير من الجهود المادية والسحرية والشعائرية فى الحياة الدنيا كى ينالوا إمكانية الخلود، أى كى يستأنفوا حياتهم أو يكرروها - وحم عنخ - فى دوات «الأرض الأخرى» وتجنب الحكم عليهم بـ«الموتة الثانية»، ميتَ امَ نم. وفى حال إنجاز تلك الجهود بالشكل الصحيح، وإذا كان المرء «مجهزًا» التجهيزَ الصحيح، فسوف يُفتح الباب المؤدى إلى دوات ويمكن له أن يبقى هناك معافى من الأذى ومنعمًا ومخادنًا الآلهة ويخرج فى زيارات. وتقول التعويذة

رقم ١٧ من «كتاب الموتى» : « . . . دخول عالم الموتى والخروج منه، والحصول على المنفعة فى الغرب الجميل [أرض الموتى]، ومصاحبة أوزيريس، والجلوس إلى مائدة طعام ون نفر [أوزيريس] ، والخروج فى النهار، واتخاذ أى شكل يرغب فيه، ولعب الضامةَ[المَعَروفة باسم سنت]، والجلوس فى جوسق، والانطلاق كروح حية، بواسطة فلان [اسم المتوفى] أوَزَيريس بعد أن مات». وتضيف التعويذة رقم ١١٠ : « . . . سحرى عظيم فيها . . . أحرث فيها، وأحصد وآكل فيها، وأشرب فيها، وأضاجع فيها، وأفعل كل شىء كان يفعله فلان». وتضيف التعويذة رقم ١٧٥ أن فترة دوام هذا الوضع سوف يكون «الملايين وملايين السنين، عمراً يمتد ملايين السنين»، أس حِح، اللانهاية[٢٠].

كما رأينا، فمن الواضح أن التكلفة الباهظة لعملية «التجهيز» هذه استبعدت الغالبية العظمى من الناس. وبطبيعة الحال لم يكن يشغل الفراعنة الآلهة أيّا من تلك الأمور. فأهرامهم الضخمة، مر، كانت قوى سحرية موجِّهة شبه كاملة لدخول الأبدية حيث ينضمون إلى رع فى «أرضَ النور» ويصبحون أوزيريس.

كان لابد أن يراعى فى مقبرة الفرعون أو أى شخص آخر، سواء أكانت مصطبة أم هرمًا أم مقبرة منحوتة فى الصخر أم مجرد بناء بسيط لعامة الناس، مجموعة من الاشتراطات السحرية وكان لابد أن تكون متينة ومحمية حماية جيدة. فقد كان لابد أن تكون محمية من النهابين (الذين كانوا فى بعض الأحيان الفراعنة والكهنة أنفسهم) ومن الأشخاص الذين يسعون إلى تشويه قناع الميت بدافع الانتقام كى لا يتعرف تمثال كاه عليه، مما يتسبب فى موتته الثانية. وكانت غارات اللصوص والأرواح الشريرة تُصَد بحفر صورة الإله أنوبيس حامى المقابر على باب المقبرة على هيئة كلب أسود فوق أسرى مقيدين.

بالإضافة إلى «الاعتراف السلبى» وتميمة جعران القلب التى تسكت أى اعتراف محتمل بالآثام، كان الذهاب إلى دوات يشمل التهديدات فى الغالب. وكان ذلك واضحًا جدًا فيما يتعلق بالفراعنة فى متون الأهرام؛ فعلى سبيل المثال تقول التعويذة

---

(٢٠) Faulkner, R.O., The Ancient Egyptian Book of Dead, pp. 44, 103-104 and 175.

رقم ٤٧٧ : «اشحذ سكينك يا تحوت . . . أطح برءوس من يعارضوننى وانزع قلوبهم حين آتيك يا أوزيريس» . ولكن التهديدات كانت فعالة كذلك بالنسبة للأعيان، وهو ما تدل عليه متون التوابيت و«كتاب الموتى» ؛ فعلى سبيل المثال تقول التعويذة رقم ٢٠ من «كتاب الموتى» : «أيا تحوت . . . فلتوقع أعداء فلان فى الشراك فى حضرة محاكم كل إله وكل إلهة»(٢١) .

كان بقاء المرء حيًا فى الحياة الآخرة من خلال الحماية السحرية شاغلاً أساسيًا . واعتبارًا من عصر الدولة الحديثة (ح . ١٥٥٠ ق . م) كان ذلك العمل يضمنه وجود نسخة من «كتاب الموتى» فى المقبرة، كما كان يتم قبل ذلك فى حالة متون الأهرام ومتون التوابيت . وكانت تلك النصوص تحرَّف فى بعض الأحيان بحيث لا تؤثر على الميت، وإنما على الشياطين والدخلاء فحسب . فكانت توضع تماثيل حيوانات متوحشة - ثعابين وعقارب وأسود - كقوى حمائية بالقرب من المومياوات . وكان يُعتقد أن تلك التماثيل حيوانات حقيقية وكانت تقطع إلى نصفين أو ترسم وقد غرست فيها السكاكين لجعلها غير ضارة بالنسبة للميت الذى تحميه . (وهذه بقايا تلك التكتيكات التى استُخدمت منذ ١٧ ألف سنة فى الفن المجدلينى، الذى يعتبره بعض علماء ما قبل التاريخ ديانة صيد سحرية) .

كان تمثال الكا لمتوفى المستقبل، أى قرينه وروحه الحارسة، يوضع فى غرفة منفصلة بالمقبرة حيث تقدَّم له قرابين الطعام والشراب، حتپ، وكذلك للبا . وكان أحد جوانب المقبرة الأساسية ما يسمى الباب الوهمى الذى كانَت تنحت عليه صورة للمتوفى جالسًا خلف مائدة قرابين، حيث كان الأحياء يمدون الميت يوميًا بقرابين الطعام والشراب والبخور، وبقرابين خاصة تُصنع فى أيام الأعياد وفى الذكرى السنوية للوفاة . وتشير الأهمية الأساسية لمائدة قرابين حِتپ منذ أقدم العصور حتى نهاية تاريخها إلى مدى أهمية مفهوم تغذية الكا والبا .

أصبحت الرسومات والنقوش التى تصور الحياة الأولى الإطار الحقيقى لـ«تكرار

---

(٢١) 21 Faulkner, R.O., The Ancient Egyptian Pyramid Texts, p. 165 and Faulkner, R.O., The Ancient Egyptian Book of the Dead, p. 50.

الحياة» وكانت لها القدرة على حفظ هذه الحياة الأبدية الشابة الثانية . وكانت رسومات الطعام تصبح بطريقة سحرية كذلك طعامًا حقيقيّا وكانت تُستخدم حين لم تكن القرابين المقدمة للبا والكا غير كافية أو غير موجودة . وبالنسبة لمن هم الأكثر ثراءً، كانت توضع مقابرهم النصوص الجنائزية السحرية المزينة بزخارف جميلة والعشرات من التمائم وكمية ضخمة من الأثاث والحلى والأدوات المنزلية والقماش الفاخر والأدوات والأسلحة وسلع الحياة اليومية المعتادة .

اعتبارًا من الدولة الوسطى (بداية من حوالى ٢٠٥٥ ق . م)، كانت توضع فى المقابر التماثيل الصغيرة المعروفة بالأوشابتى («المجاوبون») . وحين كانت الأوشابتى تُحَث بواسطة الرقى السحرية الصحيحة كانت تقوم بكل الأعمال الوضيعة والزراعية فى دوات بدلاً من «الغربى» الميت . وتقدم التعويذة رقم ٦ فى «كتاب الموتى» الذى يعود إلى الدولة الحديثة الصيغة السحرية التى تجعل ذلك ممكنًا : «أيا أوشابتى ، المخصصين لى ، إن استُدعيتُ أو اخْترتُ للقيام بأى عمل لابد من أدائه فى عالم الموتى . . . سوف تقومون بهذا العمل نيابةً عنى فى كل مناسبة لزراعة الحقول ، أو غمر الضفاف ، أو نقل الرمال . . . وسوف تقولون «ها أنا ذا»[٢٢] .

فى البداية كان تمثال أوشابتى واحد يوضع فى المقبرة كى «يجيب» النداء للقيام بالعمل اللازم ، ولكن بحلول عصر الدولة الحديثة (بداية من ح . ١٥٥٠ ق . م) ، كان الفراعنة والأعيان الأثرياء يُدفَنون مع أوشابتى لكل يوم من أيام السنة (٣٦٥) إضافة إلى ٣٦ مشرفًا للتأكد من أداء العمل . وبالطبع لم يكن بمقدور الشخص العادى والفقير تحمل تكلفة هذه المجموعة الكاملة من الأوشابتى المنحوتة وكان يُدفن مع بضعة تماثيل صغيرة بدائية فحسب .

كانت مراكب الشمس الرائعة ، ويا ، توضع فى حفر خاصة بجوار المقابر الأهرام . وكانت «سفن الآلهة» تلك تمكّن الفرعون الإله المتوفى من السفر عبر السماء المائية كى ينضم إلى رع فى الحياة الآخرة الأبدية ، أى فى الشمس ، فى «أرض النور» . وتزن المركب التى عُثر عليها عام ١٩٥٤ فى حالة ممتازة بجوار هرم الفرعون خوفو (ح . ٢٥٨٠ ق . م) أكثر من ٤٠ طنًا وطولها ١٤١ قدمًا (٤٢,٣ متر) . وقد رُممت الترميم

(٢٢) المرجع السابق ، ص ٣٦ .

اللائق وتُعرض حاليًا فى متحف صغير بجوار الهرم. وغالبًا ما كانت توضع مراكب صغيرة أو نماذج مصغرة فى مقابر الأعيان.

فيما بعد، وفى عصر الدولة الحديثة، واعتباراً من عهد الفرعون تحتمس الأول (ح. ١٥٠٤-١٤٩٢ ق. م) كانت المقابر المتينة المهيبة فى ضخامتها المنحوتة فى الصخر والمخفية فى أعماق الصخور خوفًا من اللصوص فى وادى الملوك ووادى الملكات بطيبة، تمثل تغيراً معماريًا جذريًا، غير أن الهدف كان واحدًا بطبيعة الحال؛ وهو ضمان الحياة الآخرة بطريقة سحرية وأن يكون الميت أپر، أى «مجهزاً» فى مقبرته بكل مناظر الحياة الدنيا وسلعها من أجل حياته الجديدة فى دوات. وكانت المناظر والتعاويذ من النصوص الجنائزية العديدة والمناظر التى تصور أعمال المتوفى العظيمة، وكذلك مناظر المتوفى وهو يخادن الآلهة، تغطى الجدران. وكانت مقابر الأعيان الخاصة فى غربى طيبة تصور تلك المَناظر نفسها بمقياس أقل ضخامة. وتشير بعض مقابر الصناع فى دير المدينة القريب إلى جهود جديرة بالثناء بحق لكى يكون الميت «مجهزاً» التجهيز اللائق للحياة الآخرة. ومع أن الصناع كانوا فئة مميزة من بين أهل البلاد، فقد كانوا من عامة الناس من الناحية الاقتصادية والاجتماعية ولابد أن مساعيهم لأن يكونوا «مجهزين» انطوت على تضحيات ضخمة، بما فى ذلك العمل فى معظم أيام عطلاتهم.

بعد انقضاء السبعين يومًا اللازمة للتحنيط، كان المتوفى يعتبر فى حالة تمكنه من العيش عيشة أبدية باعتباره شابًا. وبعد ذلك كانت تقام صلاة جنائزية معقدة. وكانت المومياء تُنقل عبر النيل فى مركب جنائزية وسط الكهنة وأسرة المتوفى. وكان يقابلها الراقصون، موو، وعازفو القيثارة. وكانت الحيوانات تذبح ذبحًا شعائريًا ويتلو الكهنة الجنائزيون المتخصصون، سم، المزينون بجلود الفهد، الرُّقَى بينما تعلو أصوات النائحات المحترفات بالعديد والنواح. وكانوا يحاكون الحج إلى معبد أوزيريس فى أبيدوس. وكانت شعيرة «فتح الفم» الأساسية يؤديها للمومياء وتمثال المتوفى ابنه ووريثه وأحد الكهنة الجنائزيين. وكانت تلك هى الشعيرة التى تقول الأساطير إن حورس أداها لوالده أوزيريس. وكان فم المتوفى وسائر أجزائه تُلمس وتُفتح بطريقة سحرية بأداة من الصوان ذات نصل مقوس (أور حكا أو پرش كف) وكانت تُتلى التعاويذ بحيث تستيقظ حواس المتوفى بطريقة سَحرية وتَسمح له بشكل خاص

بالاستمرار فى التنفس والأكل فى الحياة الآخرة. وكانت قطعة اللحم المفضلة عند المصريين، خِپش، وهى ساق الثور الأمامية تُقطَّع إلى شرائح لتكون قربان طعام للمتوفى. وبعد ذلك توضع المومياء فى تابوت، أو عدة توابيت الواحد داخل الآخر. وبحلول عصر الأسرة الثانية عشرة (ح. ١٩٨٥-١٧٩٥ ق.م) على وجه التقريب، كثيراً ما كانت التوابيت تأخذ الشكل الآدمى وكانت تزخرف بزخارف معقدة عبارة عن أفكار أوزيرية. وكان التابوت الحجرى الحاوى، الذى تُنقش عليه نصوص التوابيت السحرية، يوفر المزيد من الحماية للتوابيت. وكانت التوابيت الخشبية والحجرية بالإضافة إلى سائر الأثاث كافة، وبالأخص تمثال الكا وتماثيل الأوشابتى، توضع داخل المقبرة وتنشر قرابين الطعام أمام الباب الوهمى للمقبرة.

فى بداية عصر الانتقال الأول (ح. ٢١٨١-٢٠٥٥) كان الاعترافُ السلبىُ يرسخ الحكمَ فى «قاعة الحقيقتين» ووزن القلب والإعلان شبه الآلى أن المتوفى ماعت خِرو، «صادق الصوت».

حينذاك كانت تبدأ الرحلة المحفوفة بالمغامرات إلى دوات التى يقوم بها «الغربى»، أى الميت الحى. وقد جعل المصريون جغرافية تلك الرحلة أكثر وضوحًا. فمن خلال الإشارة إلى ما يجب استخدامه من سحر للتغلب على العقبات الشيطانية الرهيبة على الطريق - وهى العقبات التى ما لم يتم التغلب عليها فسوف تؤدى إلى الموتة الثانية التى لا حياة بعدها - جعلوا الرحلة أكثر أمنًا. وقد ضاع أصل مفهوم ضرورة القيام بالرحلة لدخول العالم الآخر على مر الزمن (وما زال يُرمز إليه فى أحلامنا حتى اليوم)، ولكن من المؤكد أن المصريين كانوا من بين أول من أشاروا صراحةً إلى طريقة الوصول إلى الحياة الآخرة، أو هم أول من أشار إلى ذلك بالفعل.

ما إن يصبح المتوفى فى دوات حتى تكون التعاويذ والرقى والتهديدات والتوجيهات، التى جاءت أولاً فى متون الأهرام ثم متون التوابيت ومن بعدها فى «كتاب الموتى» وغيرها من النصوص الجنائزية، بمثابة دليل السفر بالنسبة للرحلة السارة والإقامة السارة. ووصف «كتاب الموتى» مناطق العقبات والأخطار وكيفية الالتفاف حولها؛ فهناك الوحوش الشريرة والتماسيح والثعابين وحراس البوابات المرعبون والملاحون والأعداء وكيفية تهديهم وترويضهم وهزيمتهم. وكانت توفر للموتى

التكنيكات والتعاويد والطقوس الخاصة بكيفية تحاشى الموتة الثانية، وكيفية عدم الغلى أو الحرق، وكيفية عدم الفناء، وكيفية عدم السماح بأخذ قلب المرء أو فصل رأسه عن جسده. كما كانت تكشف الأسرار التى تضمن انضمام البا والكا للجسد. وكانت تشير كذلك إلى كيفية التنفس والأكل والشرب والسير. وكانت تحذر من أنه لا ينبغى للميت أكل البراز أو شرب البول. وكانت توفر تعاويذ لكيفية التحول إلى حيوانات وآلهة، وكيفية الارتباط بأوزيريس، بل وكيفية السفر فى رحلة على متن سفينة رع الشمسية. وكانت توفر السحر الذى يمكّن كا المتوفى وباه من مغادرة العالم السفلى فى زيارات مؤقتة للأحياء.

كانت القوة والسكينة والبهجة فى دوات التى وُعد بها «كتاب الموتى» هى مبادئ الديانة المصرية الأساسية التى كانت تحظى بالتقدير. وتقول التعويذة رقم ١٢٢ : «كل شيء يخصنى، وقد أعطيتُه كلّه. لقد دخلت كالصقر، وخرجت مثل طائر البنو. . . دخلت بسلام فى الغرب الجميل (أرض الموتى). وتقول التعويذة رقم ١١٩ : «. . . تحدثت إليك يا أوزيريس. صرتُ فى مرتبة الإله، فأنطق بما يتحقق. . .». وتقول التعويذة رقم ١٨٠ : «إنى أستريح فى العالم السفلى، ولدى قوة فى الظلام، وأدخله وأخرج منه. . . لك الثناء يا من أنت فى سكينة؛ فلتمنح الثناء مبتهجًا»[(٢٣)].

كانت دوات، «الأرض الأخرى»، فى خرت نتر (المكان الإلهى الأسفل)، فى أمنتا («الغرب»)، حيث تغيب الشمس، شاسعة وتضم اثنى عشر قسمًا والعديد من الأقسام الفرعية. وكثيرًا ما كان يُنظر إليها على أنها نسخة مقلوبة من الأرض، حيث تكون السماء والشمس فى القاع. وفى معظم نسخ العالم السفلى كان هناك مكان للسكينة والجمال والوفرة واللعب - حقول يارو، أى حقول الأسل، أو حقول السكينة، أو سخت حتپ، أى حقول القرابين - حيث الأراضى الزراعية المروية من مياه النيل التى تحت الأرض. وفيها يأكل الميت الذى يُبعث ما لذ وطاب، ويشرب شرابًا باردًا، ويضاجع النساء، ويلعب الضامة.

يشير ما لا حصر له من النصوص الجنائزية والفن والعمارة إلى أنه ليس هناك أى

(٢٣) المرجع السابق، ص ١١٣ و١١٩ و١٧٧ .

شك فى أن هذا النسق من البعث والحياة الآخرة الذى يناله الميت بالسحر لجسده وأرواحه كان يؤمن به المصريون إيمانًا قويًا . . . ومع ذلك كانت هناك بارقة شيء آخر، بارقة شيء أكثر سموًا. فالعديد من التعاويذ فى «كتاب الموتى» يضع الأمور على مستوى أخلاقى وليس سحريًا على نحو صارم. وتؤكد التعويذة رقم ١٧٥ لتحوت أن المتوفى الذى «ليس من بين من آذوا فى الخفاء» وتلتمس منه أن يفعل شيئًا حيال الآلهة التى «آذت فى الخفاء . . . وشنت الحرب . . . وفعلت الآثام . . . وارتكبت المذابح . . . وجعلت ما هو كبير صغيراً . . . » . وتقول التعويذة رقم ١٨٥ : «يأتيك قلبى حاملاً تحوت، فليس فى قلبى زيف وخداع»[٣٤] .

علاوة على ذلك يبين ما لا حصر له من النصوص التى تحكى سيرة أصحاب المقابر على جدرانها واللوحات الجنائزية بجلاء مقدار أهمية تمسك المتوفى بإثبات أنه تصرف التصرف اللائق طبقًا للمعايير المصرية. وكان المتوفى يسعى إلى بيان أنه يستحق إلى حد كبير الحياة الآخرة السعيدة لأنه كان يحترم الآلهة والفرعون، وكان مُنْصفًا وخيِّرًا مع أبناء بلده المصريين - لأن هذا ما هو متوقع منه - وكان شديد البأس على الأجانب «الخاسئين» . ومع أنه لابد من النظر إلى معظم تلك النصوص على أنها بيانات شعائرية تقليدية، وبيانات لابد من إلقائها، وليس بالصحيحة، فمن التشاؤم المبالغ فيه أن نشك فى إخلاص البعض منها. بل إنه من تشاؤم أكثر أن نشك فى أن السلوك اللائق، على الأقل فيما يتعلق بالمعايير المصرية، كان يكافأ وينظر إليه البعض على أنه تحد.

لنأخذ على سبيل المثال لوحة الخازن تيتى (ح. ٢٠٦٠ ق. م، وعُثر عليها فى مقبرته بطيبة وهى الآن بالمتحف البريطانى) : «كنت شخصًا محبوبًا من سيده [الفرعون]، ويحظى بثناء الناس أجمعين . . . كانت الخزانة تحت يدى . . . حيث كان الأحسن من كل ما هو حسن يؤتى به إلى جلالة سيدى من الوجه القبلى، ومن الوجه البحرى . . . وما كان يأتى به . . . الزعماء الذين يحكمون الأرض الحمراء [الصحراء على جانبى النيل]، بسبب الخوف منه فى كل أنحاء البلاد المرتفعة . . . لم أتبع الشر الذى يُكره بسببه الناس. إنى شخص يحب ما هو طيب . . . لم آخذ شيئًا بالباطل . . . إنى ثرى، إنى عظيم . . . بسبب حبه العظيم لى - حورس واح عنخ، ملك الوجهين القبلى

(٣٤) المرجع السابق، ص ١٧٥ و١٨٥ .

والبحرى، ابن رع، إنتف الذى يعيش مثل رع للأبد - إلى أن ذهب بسلام إلى أفقه [الحياة الآخرة..] عساه يعبر القبة الزرقاء، ويجتاز السماء . . . إلى حيث يقيم أوزيريس . . . » .

وتعبر لوحة الساقى مريرع من إدفو (ح . ٢١٢٠ ق . م؟) (موجودة حاليًا بمتحف كاركوف الوطنى) عن انشغاله المماثل لأن يُنظر إليه على أنه شخص طيب يستحق عطف الآلهة : «لم أسَلِّم قط إنسانًا إلى حاكم، ولذلك فإن سمعتى قد تكون طيبة لدى الناس كافة. ولم أكذب فى يوم من الأيام على أى شخص . . . أطعمت إخوانى وأخواتى . ودفنت الموتى وأطعمت الأحياء . . . »(٢٥) .

هناك ما لا حد له من هذا النوع من الاقتباسات التى يمكن إيرادها .

النسق المعقد للأرواح العديدة وبقائها بعد الموت

كان المفهوم المصرى للروح - أو بدقة أكثر الأرواح، حيث إن كل فرد كان له العديد من الأرواح المرافقة ذات الوظائف المختلفة - مسألة تتعلق فى المقام الأول بالحياة الآخرة وليس الدنيا. فمع أن الأرواح ليست من طبيعة واحدة كالجسم، فقد كانت مادية مثله ويمكن تجسدها. كما كان من الممكن تدميرها مثل الجسم إذا ما اتُبعت الإجراءات السحرية والمادية الصحيحة. ويبدو أن بعض تلك المفاهيم يعود فى القَدم حتى عصور إنسان نياندرتال وكذلك إلى بدايات حيوية المادة والشامانية. وكانت بعض جوانب نسق الأرواح المصرى مخترعات مصرية جديدة تمامًا .

لا يمكن تحديد تاريخ الأفكار المعقدة الخاصة بالأرواح وخلودها، التى تنبأت ببقاء الجسم بأرواحه فى الحياة الآخرة المادية والروحية الفردوسية فى مصر وغيرها، تحديدًا يتسم بأى قدر من الدقة. ومن الواضح أن الفراعنة - أى أجسامهم وكياناتهم الروحية العديد، أو أرواحهم - كانوا يتمتعون ببقاء واتحاد أبديين مع الآلهة لفترة تعود فى القدم حتى ما يمكننا تتبعه من عصر الأسرات الباكر (منذ ح . ٣١٠٠ ق . م). واعتبارًا من عصر الانتقال الأول (ح . ٢١٨١ ق . م)، كانت أجساد الناس كافة وأرواحهم تشارك

(٢٥) Lichtheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume I, pp. 91-93 and 87.

فى وجود متزامن فى العالم السفلى دوات، أسفل أخت، الأفق، الغربى حيث تختفى الشمس، وفى السماء بالقرب من الآلهة بالنسبة لأرواح البعض، وعلى الأرض فى زيارات للأحياء.

لم يكن النسق بأكمله مترابطًا من الناحية المنطقية فى يوم من الأيام، بل إنه أصبح أقل ترابطًا بعد نوال الأرواح والحق فى الحياة الآخرة والتحول إلى أوزيريس عند الموت، إذ لم يعد ذلك امتيازًا خاصًا بالفرعون الإله بل للناس أجمعين. وفى الوقت ذاته فإننا إذا فكرنا فى النسق بكامله لوجدناه غامضًا غموضًا غير عادى، حتى وإن ظهر بالطبع غير مقنع بالمرة فى الوقت الراهن.

ارتبط نسق الأرواح المصرى ارتباطًا وثيقًا بالعددين خمسة وتسعة. فكانت خمس أرواح متحدة فى الحياة الآخرة تشكل شخصًا موحدًا. وكانت الأرواح هى **الكا** أو القرين، و **البا** أو الروح الجوالة، **والآخ** أو الروح المتحولة، **والرِن** وهى روح الاسم، و **خابيت** أو روح الظل. وكان نسق من تسعة يشكله الجسم، **خات**، بالإضافة إلى الأرواح الخمس وثلاث وظائف للأرواح العليا؛ **الخو**، وهو الكيان الذكى الروحانى، **والساحو**، وهو الجسد الروحانى الوامض، و **السِخِم**، وهى القوة والمعرفة الخالدة. وكانت الأرواح الخمس متصلة ببعضها، وكانت مستقلة، ولكى توجد كانت تعتمد على حفظ الجسد المادى، خات، بعد الوفاة (وكان يمثله فى الحروف الهيروغليفية سمكة تقفز). وكانت نواة خات هى القلب، إيب، وكان لابد كذلك من حفظه من الفناء. وكان يُعتقد أن إيب (ويمثله فى الحروف الهيروغليفية دورق ذو مقبضين) هو مركز حياة الشخص وكينونته وذكائه وفهمه وشعوره. واستخدم المصريون كلمة إيب كفعل بمعنى «يفكر» وكاسم بمعنى «قلب». ولذلك كان المصريون يرون أن القلب هو العقل كذلك.

وكانت الأرواح والجسد مجتمعة تصبح بعد الموت أوزيريس ماديًا وروحيًا يكرر الحياة، وحم عنخ؛ حيث كانت تأكل وتلعب وتمارس الجنس فى الحياة الآخرة، دوات، كما كانت تفعل على الأرض، بشرط أن يُدفن ما يكفى من تماثيل الأوشابتى مع الشخص كى تقوم هى بالعمل.

ويبدو أن أهم الأرواح هى الكا. وكان يصورها فى الحروف الهيروغليفية ذراعان

مرفوعتان وقد انثنتا عند المرفقين بينما الراحتان متجهتان للأمام، وهو الوضع الذى بات وضعًا مميزًا للإخلاص الدينى والممارسات السرية. وما زال هناك الكثير من الجدل المتعلق بالمعنى الدقيق للكا؛ فهى الروح والقوة الحيوية والنفس والشخصية وغيرها. ومع ذلك يبدو لى أن التعريف الأرجح هو الذى وضعه جاستون ماسبيرو (١٨٤٦-١٩١٦) الذى عرَّفها بأنها «قرين» الشخص.

وتشيع الروح كا، أو القرين، فيما لا حصر له من المجتمعات. وكانت الكا هى التعبير المصرى عن المفهوم العتيق القائل بأن هناك كائنًا آخر داخل الإنسان، صوت أو حليف أو روح له وجوده المنفصل ولكنه أكثر كمالاً من الذات العادية. وهذا القرين، أو هذه الصورة المطابقة للشخصية، وهذه الروح التى تخرج أثناء الأحلام وعند الموت، قد تكون هى أقدم تعريف للروح. وربما كانت ترتبط كذلك بأصل الحياة الآخرة فى عصور إنسان نياندرتال.

ربما ربط إنسان نياندرتال وكرو مانيون الأرواح بأرض الأحلام والتجربة السابقة للحياة الآخرة، وهو ما نعرف أن الشامانيين كانوا يفعلونه وما زالوا. وعلى أية فإن الكا المصرية كانت ترتبط بهذه الأفكار. وتشبه الممارسة المصرية ـ وخاصة أثناء العصر المتأخر (بعد ح. ٧٤٧ ق.م) ـ الخاصة بقضاء ليلة فى المعابد ودور الحياة لاستثارة الأحلام التحذيرية بشدة الأحلام الشامانية الموجهة أو المستثارة بالمخدرات. وكانت الكا تحمل كذلك تشابهًا واضحًا مع أفكار الروح الحارسة والحليفة.

كانت الكا أثناء حياة الشخص على الأرض تمثل نوعًا من القرين المستقل، باعتبارها روح الأحلام، أو الشخصية الأكثر حقيقةً، أو الذات الأسمى ذات الصفات الإيجابية للشخص. كما كانت طاقة خلاقة حيوية إلهية. وحين كان المصرى يموت كان يقال إنه «ذهب إلى كاه». ولذلك كان يلتقى بقرينه والروح المرافقة له وحليفه ويصبح كا. وكان المصرى الميت يسمى كا.

كانت هناك أربع عشرة كا تتدفق فى دم الإلهين حورس ورع وكانت تنتقل إلى الفرعون. وفى نهاية عصر الدولة القديمة (ح. ٢١٨١ ق.م)، حين تقرر أن يكون للشعب المصرى بأسره الحق فى نيل كا، نقل الفرعون كا واحدة لكل فرد. وأصبحت الكا بذرة الإله داخل الإنسان.

من الممكن إقامة علاقة تقريبية بين مفهوم الكا ومي السومرية. فكلتاهما كانت تتعلق في البداية بالآلهة قبل أن تنتقل إلى البشر. وتوحَي كلتاهما بالقوة الإلهية للحياة التي خلقت كل الجوانب المادية للوجود وفكرة الوجود. ومع ذلك فلابد أن تتوقف المقارنة عند هذه النقطة ـ فالسومريون لم يفترضوا وجود أي كيان أشبه بالروح في نسقهم الديني ـ وكذلك لأن هناك أكثر من مائة مِي وكان الكثير منها سلبيًا وتافهًا.

كانت الكا تُبعث مع الجسد الميت باعتبارها القرين والروح المرافقة والحليف والحارس. وكانت تسكن تمثال الكا الموضوع في المقبرة الذي يشبه المتوفى من الناحية النظرية، ولكنه كان في العادة نسخة ذات شكل مثالي للشخص. وعند الوفاة كانت الكا تتعرف على جسدها، خات، باعتباره ساح، أي جسدًا محنطًا. وبعد الموت كانت الكا تتلقى قرابين الطعام والشراب، حتپ وتسمى كذلك كاو)؛ وهي عبارة عن لحم وخبز وفطائر وخضراوات وجعة ونبيذ. وكما أنه كان لا بد من تحنيط الجسد كي يبقى، كان لا بد من إطعام الكا كي تبقى.

كانت الروح با، ويمثلها بالحروف الهيروغليفية طائر برأس آدمية يطير بحرية (وفي بعض الأحيان بذراعين آدميتين)، تخرج فقط بعد الموت. وكانت إحدى الأرواح المصرية التي تشبه مفاهيم حيوية المادة، وخاصة فكرة أن الروح يمكنها التجول بحرية وتجسد نفسها على أية هيئة وتعذِّب الأحياء. وكانت الكلمة المصرية التي تعني الكبش، وهو الحيوان المرتبط بالفحولة الخلاقة، هي با. ولذلك فليس من المستغرب أنه كان يُنظر إلى البا على أنها أقوى أجزاء الشخص؛ ولكن البا كانت كذلك أكثر أجزاء الشخص خفاءً وتغيرًا. وكانت تتجول أبدًا وقتما تشاء. وكانت تعيش مع الآلهة، ولكنها كانت تتحدث كذلك مع جسدها وتزور الأحياء. وبعون من التعاويذ السحرية كان بإمكان البا التحول إلى أي شكل من الأشكال.

وكما هو حال الكا، كان من المهم أن تتعرف البا في الحياة الآخرة على خاتها في حالته المحنطة، ساح. وكالكا كذلك، كانت البا تستهلك القرابين، حتپ، التي يقدمها الأحياء، وكانت بحاجة إلى الاتصال الجنسي. وفي الوقت نفسه كانَت البا نوعًا من الروح المتحركة للآلهة وكان يمكنها أن تتحول إلى جانب أو أكثر من جوانبها؛ إذ كان أوزيريس هو با جانب الشمس الليلية لرع وكان أپيس جانب العجل الأرضي لپتاح.

يبدو أن جانب الخروج بحرية والتجول الخاص بالروح با المصرية التى تعيش مع الآلهة أقرب ما يكون إلى ما بات يُعتبر الروح فيما بين الديانات التوحيدية اللاحقة. ومع ذلك فنسقا الروح التوحيدى والمصرى يختلفان اختلافًا جوهريًا، حتى وإن كان العبرانيون ينظرون إلى الروح فى معظم تاريخهم الباكر، مثلهم مثل المصريين، على أنها عاجزة عن الوجود بدون الجسد. وتطورت الروح عن التوحيديين، وخاصة المسيحيين، إلى كيان غير مادى ولا يمكن تدميره، على عكس الجسم المادى القابل للتدمير (وبالطبع على عكس الجوانب المادية التى يمكن تجسديها للبا وضرورة إطعامها ماديًا وممارستها الجنس). وعلاوة على ذلك كان التوحيديون يرون أنه يمكن أن تكون هناك روح واحدة مثلما أن هناك إلهًا واحدًا. وربما بسبب هذه الاختلافات الأساسية لم يستخدم المصريون عند اعتناقهم المسيحية بأعداد ضخمة فى القرن الثالث الميلادى كلمة با أو أية مفردة أخرى من مفردات الروح المصرية لتسمية الروح المسيحية، ولكنهم استخدموا الكلمة اليونانية psyché.

كانت آخ (التى يمثلها فى الحروف الهيروغليفية طائر أبو منجل) روحًا متحولة مجيدة تندمج فى الحياة الآخرة. فحين كانت الكا والبا وغيرهما من أرواح المتوفى تتصل ببعضها فى الحياة الآخرة، دوات، كان الشخص يتحول إلى أخ، أى الشكل الخالد المتحول الذى سوف يعيش به إلى الأبد. وكان الإخفاق فى التغلب على العقبات المرتبطة بهذا الاتصال فى الأخ يؤدى إلى الحكم على الشخص بالموت موتة ثانية، ميت ام نِم، حيث يصبح ميتًا إلى الأبد، تمامًا مثلما يحكم على الشخص بـ" الموتة الثانية» حين يفشل فى اختبار الحكم فى «قاعة الحقيقتين" . وكان بإمكان الأخ، مثلها مثل البا، أن تتحول وكانت كذلك شبحًا يمكنه إيذاء الأحياء، وذلك فى العادة لعدم تقديم القرابين للميت.

لم تكن الأخ والعنخ (ويمثلها فى الحروف الهيروغليفية ما يشبه حرف T يعلوه شكل بيضاوى) مرتبطين ارتباطًا رسميًا. ولكن كما أن عنخ تعنى الحياة، أى النفس الإلهى للحياة، فقد كانت أخ فى الحياة الآخرة شكل الروح الإلهية وروحها. ولم تكن عنخ وأخ متشابهتين من الناحية الصوتية فحسب، بل من الواضح أنهما اشتُقتا من أصل واحد. فعنخ فعل معناه يحيا كان يُستخدم لوصف العيش على الأرض وكذلك العيش فى الحياة الآخرة.

ارتبطت الخُو، ذلك الكيان الروحى الذكى الناتج عن التحول، ارتباطًا وثيقًا بفكرة الأخ على أنها الروح المتحولة المجيدة. وكانت تلاوة التعاويذ الصحيحة تمكن الخُو من العيش مع خُوات الآلهة. ويظل هناك كيانان لهما دور فى هذا المجال، وهما الساحو، وهو الجسم الروحانى الوامض السامى الجديد، والسخم، وهو ما يمثل قوة الميت وطاقته ومعرفته وصورته الجديدة. وكان السخم مناظراً لكَا الآلهة التى تعيش فى تماثيل الآلهة. وكانت السخِم الطاهر يعيش مع خواَتَ الآلهة.

كان الظل، الخَابيت (ويمثله فى الحروف الهيروغليفية نصف دائرة وساق نبات يعلوه نصف دائرة آخر) يشغل مكانًا مهمًا فى نسق الأرواح المصرى. وكان يمكنه كذلك الانفصال عن الجسد والذهاب إلى حيث يشاء، مع أنه كان عادة ما يبقى بالقرب من خوه. كما كان يقتات على القرابين المقدمة من الأحياء.

و«حلّ» المصريون الذين قضوا بأن الظل حى مثله مثل الشخص الذى يلقى به، لغز الظل، أى وجود الظل المثير للاهتمام. ولذلك كان من الطبيعى أن يصبح الظل، خابيت، إحدى الأرواح المرافقة للشخص، وكان لابد من حمايته من الأذى. وكان أحد قضاة «قاعة الحقيقتين» الاثنين والأربعين هو «مبتلع الظلال»، وهو شيطان يمكنه تدمير روح الظل، خابيت. وكان بقاء الشخص حيّا فى الحياة الآخرة يقتضى استمرار وجود الظل، وكان المتوفى يدخل الحياة الآخرة دوات ويخرج مع «ظلـه».

تعكس اللغة العامية والإيمان الشعبى بالخرافات هذه الفكرة المصرية القائلة بأن الظل حقيقى وجزء وثيق الصلة بكيان الشخص. ينظر «المتفرس فى الظلال» المستخدم الاختصاصى باستخدام الطاقة الإشعاعية فى الداخل. . . الخوف من قدرات الشخص العميقة، ومن نوعية روحه، هو «الخوف من ظله». . . «وضع ظل» على شخص يعنى تكليف مخبر سرى بجمع المعلومات المتعلقة بشخص ما . . . وأعلن أحد برامج الإذاعة الأمريكية فى الخمسينيات: «الظل يعرف». ويحمل الكثير من قبيل «المس الخشب» Touch wood! ذكرى بقيت فى اللغة من عبادة الأشجار القديمة، وتعود فكرة أن الظل حى وغريب إلى المعتقدات البدائية.

الظل كذلك نموذج ممتاز لكيفية عمل التفكير الميثولوچى؛ فالأشياء الحية كافة تلقى بظلال حية، بينما ليس لمصاصى الدماء، الموجودين ولكنهم ليسوا أحياء، صور منعكسة أو ظلال.

كما رأينا فقد كان اسم الشخص، الرن (خطوط متموجة يعلوها شكل بيضاوى وشخص جالس وإحدى ركبتيه لأعلى وإحدى ذراعيه مرفوعة إلى فمه)، روحًا مهمة. فهو يعنى جوهر هُوية الشخص وكان أساسيًا على نحو خاص بالنسبة للفرعون. وكان الشخص يمتلك الاسم وكان له معنى باستمرار، ولكنه كان يعيش كذلك مع خوات الآلهة. وكان عدم وجود اسم يعنى بكل تأكيد الحكم على الشخص بموتة ثانية والموت النهائى. ولهذا السبب كانت الأم المصرية تمنح وليدها اسمًا على الفور. وكان ذلك يثبِّت هوية الطفل وروحه وبمثابة تمنى الحياة الطيبة من الآلهة. (يبدو أن نفس نمط المنطق متضمن فى ممارسة التعميد المسيحية للأطفال حديثى الولادة الذى يمنح طابعًا مقدسًا، ذلك أنه إذا مات الطفل بلا تعميد فإنه يذهب إلى اليمبوس [الأعراف](*).

كان إدخال الاسم، رن، ضمن نسق الأرواح المصرى، مثله مثل إدخال روح الظل، خابيت، انعكاسًا لفهم عميق وخوف بدائى؛ فالشخص الذى لا يعرف اسمه الحقيقى لأسباب طارئة أو تبنى، أو الذى لا يعرف الاسم الحقيقى لوالديه البيولوچيين وهُويتهما، شخص سوف يتعرض لمصاعب جمة فى الحياة.

كانت هناك تميمة على شكل خرزة تسمى سْورت تُستخدم لحماية الرن. وكانت تلاوة اسم الشخص، اسم روح رن الخاص به، علَى التمائم والنصوص الجنائزية من بين العناصر التى تُبقى الموتى أحياء وهم يكافحون ضد العقبات فى دوات. وكانت معرفة أسماء الشياطين فى محكمة الحياة الآخرة بـ «قاعة الحقيقتين» ـ الذين كانوا يحاولون إخفاء أسمائهم ـ يمكِّن الشخص الميت من ترويضيهم والنجاة من حبائلهم.

ويبين العديد من النصوص أن معرفة الشخص أو الإله أو الشيطان كانت فى اسمه؛ إذ تقول التعويذة رقم ١٢٥ من «كتاب الموتى»: «إنى أعرفكم وأعرف أسماءكم» (إنى أعرفكم لأنى أعرف أسماءكم). وفى بردية تورين، حين يحاول ست خداع حورس بعدم كشف اسمه الحقيقى، يرد حورس قائلاً: «قل لى ما اسمك، فقد يكون هناك ما

(*) موطن الأرواح الفاضلة أو البريئة التى تُحرم من دخول الجنة بغير ذنب اقترفته، كأرواح الأطفال غير المعمدين وغيرهم. وجاء فى لسان العرب أن أصحاب الأعراف «هم قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم فلم يستحقوا الجنة بالحسنات ولا النار بالسيئات، فكانوا على الحجاب الذى بين الجنة والنار» ـ المترجم.

يُتلى (سْدس) من أجلك. فالتلاوة تتم من أجل الرجل باسمه، أيها الإله الذى هو أعظم من مظهره!»[٢٦]. وسوف نرى بعد قليل أن إيزيس حصلت على الكثير من القدرات السحرية عند طريق انتزاع اسم رع الحقيقى الذى يخفيه منه.

وكانت مهمة إقامة الصلوات على الموتى وأرواحهم، وحفظهم أحياء، أو خدمات ما بعد البيع بلغة عصرنا، مهمة ضخمة. وأدى ذلك فى النهاية إلى إقامة ما يشبه التحويل المصرفى بالنسبة لمن يمكنه تحمل نفقاته؛ فكانت عائدات قطعة من الأرض أو منتجات الصناع تعطى لأحد الكهنة الذى يتولى بعد ذلك تزويد الميت وأرواحه بالطعام والتطهير بالشعائر.

أدت حقيقة أنه من الممكن الاتصال بالكا والبا والأخ من أجل الحصول على الخدمات إلى تجارة ضخمة اتسمت فى كثير من الأحيان بالفساد. فقد كان من الممكن الاتصال بتلك الأرواح من خلال الرسائل المكتوبة، التى عادة ما تُنقش على طاسات تُستخدم للقرابين. وأثناء العصر المتأخر (اعتباراً من ح. ٧٤٧ ق. م)، كانت الحيوانات المحنطة تستخدم كذلك كوسطاء، وهو ما أدى إلى تربية الحيوانات والتضحية بها وكذلك تحنيطها على نطاق واسع، وإلى اصطناع الحيوانات المحنطة الزائفة.

اخترعت حضارات كثيرة أنساقًا للروح وصلاتها بالحياة الآخرة أبسط وأكثر وضوحًا وقبولاً للتصديق من البقاء بعد الموت الذى شغل المصريين، ولكن لم تخترع حضارة من الحضارات نسقًا معقدًا أكثر غموضًا، إن نحن أردنا استخدام تعبير رحيم، أو أكثر التفافًا وعدم قابلية للتصديق، إن نحن استخدمنا التعبير الواقعى.

خلاصة القول هى أنه ليس هناك مجتمع أزال التعقيد عن الصلات التى بين الروح والحياة الآخرة. فقد كانت الصلة الآلية بين فكرة الروح ـ التى قد تكون فكرة قابلة للتصديق فى حد ذاتها باعتبارها نوعًا من الجانب المادى بطريقة معقدة للجسم ـ وفكرة الحياة الآخرة غير القابلة للتصديق تقاوم الانفصال باستمرار.

وخلاصة القول كذلك هى أنه قد يكون هناك اختيار بين ما هو شعر بصورة أو

(٢٦) Faulkner, R.O., The Ancient Egyptian Book of the Dead, p. 32 and Borghouts, J.F., Ancient Egyptian Magical Texts, pp. 74-75.

بأخرى، وما هو حكايات خرافية بصورة أو بأخرى، حيث إن كل أنساق الروح/ الحياة الآخرة التى اختُرعت فى أى وقت مضى لم تكن تربط بين الروح والحياة الآخرة فحسب، بل كانت تقوم إما على السحر المادى أو السحر العقلى أو العاطفى أو على مزيج منهما. وكان استخدام النوع العاطفى الخالص من السحر مميزًا على نحو خاص فيما يتعلق بنسق الروح/ الحياة الآخرة المسيحى، ولكنه مر بطبيعة الحال شيئًا فشيئًا بأكثر المحاولات تعذيبًا عند عقلنته على أيدى رجال الدين والفلاسفة. أما نسق الأرواح المصرى فيمكن القول بأنه كان ملتفًا بطبيعته؛ فالواقع أنه لم يكن بحاجة إلى أى عنصر إضافى سوى سحره العفوى، حكا المصرى القديم الجيد، كى يعمل بقوة. وبالطبع كانت صلته بالحياة الآخرة أمرًا لا شَك فيه.

هل أدى انهيار الدولة القديمة إلى الشك فى نسق الحياة الآخرة؟

كثيرًا ما يُستشهد بعدد من النصوص، وبالأخص «نصائح إيپور» و«النزاع بين الإنسان وباه» وبعض «أغانى عازف القيثارة»، للتدليل على ما تسمى بالأزمة الروحية ـ الشك العام فى نسق الحياة الآخرة ـ الناجمة عن الفترة المضطربة التى أعقبت انهيار الدولة القديمة (ح. ٢١٨١ ق.م) وما أعقبها من عصر الانتقال الأول (ح. ٢١٨١–٢٠٥٥ ق.م).

ليس هناك شك فى أن تلك كانت فترات شدة سياسية واقتصادية، ولكن الأمر الذى نحن أقل تأكدًا منه هو ما إذا كانت تلك الشدة قد امتدت إلى الشك الدينى المنتشر فى تلك الفترات وأثناء بداية عصر الدولة الوسطى (اعتبارًا من ح. ٢٠٥٥ ق.م).

كثيرًا ما يُستشهد بالنص المثير للجدل المعروف باسم «نصائح إيپور (بردية ليدن ٣٤٤، الموجودة حاليًا بمتحف الرييكسموزيوم (ح. ١٩٨٥–١٧٩٥ ق.م) المفترض أنها أُلِّفَت فى أثناء عصر الأسرة الثانية عشر الذى ساده السلام، ولكنها تروى أحداثًا يُفترض أنها وقعت أثناء عصر الانتقال الأول المضطرب، لبيان الفاجعة والأزمة الروحية التى حلت بمصر فى تلك الفترة. ومهما كان تفسيرنا لهذا النص، يبدو من المؤكد أن إيپور يتقدم فى المقام الأول وضمنيًا بدفاع تقليدى عن النظام.

إذا قَبلنا أن إيپور يحكى بصورة أو بأخرى عن مناخ عصر الانتقال الأول المتشائم ولا

يبالغ لأغراض بيانه لمصلحة النظام التقليدى، فنحن حينئذ فى حضرة موقف كل شيء فيه قد قُلب رأسًا على عقب، وفيه «حَسَن السمعة يسير حزينًا بسبب حالة البلاد . . . فالجريمةَ تفشت، وليس هناك رجل من رجال الأمس . . . هاهو حعپى (النيل) يفيض وليس هناك من يحرث له الأرض . . . كل مدينة تقول 'فلنطرد حكامنا' . . . اللص يمتلك الثروات، والنبيل لص . . . النبَّالة الأجانب دخلوا مصر . . . كل شيء خراب! هاهو سريع الانفعال يقول: «لو كنت أعلم أين الإله لخدمته . . . إن خنوم يئن مللاً وضجرًا . . . انظر، من كانوا يرفلون فى ناعم الثياب يكتسون بخشن الأسمال، ومن لم يكن ينسج لنفسه بات عنده فاخر الكتان . . . »(٢٧) .

هل يعنى هذا كله أنه كانت هناك أزمة أخلاقية كبيرة فى مصر فى تلك الفترة؟ هل يعنى أن نمط السير الذاتية الإيجابية الموحية بالأمل التى سبق الاستشهاد بها وكل الإيمان التقليدى قد سقط على جانب الطريق؟ هناك مساحة للشك. ولم يكن وجود «التشاؤم الدال على اليأس»(٢٨) . كما وصفه أ. هـ. جاردنر (١٨٧٩-١٨٦٣)، فى تلك الظروف بالأمر المستغرب، ولكن يبدو كون النظام الدينى فى مصر موضع ريبة بالقدر الجوهرى والضخم أمرًا مشكوكًا فيه. فالاحتمال هو أن إيپور كان يسعى إلى تخويف الناس من الفوضى.

ورغم ذلك فالأمر المدهش بحق هو أن الشكوك حول حقيقة تكرار الحياة، وحم عنخ، كانت موجودة فى بعض الأحيان، حتى وإن كانت شديدة الندرة. وإذا كَاَن بعض غريبى الأطوار فى مصر القديمة ملحدين، فلن نعرف ذلك لأنه كان من المستحيل بالطبع الاعتراف بالإلحاد فى أى مجتمع قديم؛ غير أن إبداء الشكوك المتعلقة ببعض جوانب الدين يبدو ممكنًا.

أحد أشهر تلك الشكوك عُبِّر عنه بطلاقة فى «أغنية عازف القيثارة من مقبرة الملك إنتف» (يُفترض أنه إنتف الأول وليس أى من الإنتفين الآخرين المشار إليهما فى لوحة تيتى). وكانت أغانى عازفى القيثارة تؤلف وتُغنى فى البداية بمصاحبة القيثارة فى الدولة الوسطى (اعتبارًا من ح. ٢٠٥٥ ق. م). وكانت أغانى تمجِّد الموت والحياة

Lichtheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume I, pp. 149-163.(٢٧)
Gardiner, Alan, Egypt of The Pharaohs, p. 110.(٢٨)

الآخرة والمقبرة وكانت تغنَّى فى الجنازات وتنقش على جدران المقابر، ولكن كل تلك القواعد حطمها مؤلف «أغنية عازف القيثارة من مقبرة الملك إنتف» (ح. ٢١٠٠ق.م، على بردية هاريس التى تعود إلى عصر الدولة الحديثة، ح. ١٣٠٠ ق.م، وهى موجودة حاليًا فى المتحف البريطانى وعلى نقش من مقبرة با أتون-م-حِب بسقارة، ح. ١٢٠٠ ق.م، وتوجد حاليًا بمتحف رييكسموزيوم فى ليدن).

تقول «أغنية عازف القيثارة لإنتف»: «مزدهر حال هذا الأمير الطيب، وإن كان الحظ الطيب قد يناله الأذى!... الآلهة (الفراعنة) الذين سكنوا أهرامهم فى غابر الزمان، والموتى المطوَّبون (الأعيان) كذلك... وهؤلاء الذين شيدوا المنازل (المقابر)، لم يعد هناك وجود لمنازلهم. انظر ما صار لهم!... لقد انهارت جدرانهم، ولم يكن هناك وجود لمنازلهم؛ كأنهم لم يوجدوا قط! لم يعد أحد من هناك كى يحكى لنا عن حالهم... كى يهدئ قلوبنا إلى أن نسافر نحن (كذلك) إلى حيث ذهبوا. فلتزدهر رغبتك، كى ينسى قلبك تطويبك (أى أن تصبح روح أخ متحولة عند الموت). اتبع رغبتك، ما دمت على قيد الحياة... حقق حاجات على الأرض... العويل لا ينجى قلب الرجل من العالم السفلى. خذ يوم عطلة ولا تشغلن نفسك فيه بشىء... انظر، فليس هناك من يرحل ويعود!»(٢٩).

من الواضح أن هذا النص المثير للدهشة يقوض أُسُسَ الديانة المصرية، حتى وإن كان استثناءً. ونعلم أنه أحدث ضجة لأن هناك سجلات للعديد من أغانى عازفى القيثارة الأخرى التى تدحض أفكار هذا النص. ومع ذلك يبدو أن حقيقة عدم منعه، بل وإعادة إنتاجه فى مقابر أخرى وعلى أوراق البردى، تشير أنه لم يكن من السهل خداع الناس كافة بشأن الحياة الآخرة المتوهجة. فعلى أقل تقدير كان هناك البعض ممن لم يؤمنوا بها؛ حتى وإن ألمحوا إلى ما لم يؤمنوا به، وحتى ولو لم يجرءوا على أن يقولوا بصوت عالٍ ما يؤمنون به حقًا ويخافونه.

ونلتقى بنفس النزعة الشكوكية فى قصة من الأسرة الثانية عشرة (ح. ١٩٨٥-١٧٩٥ ق.م) معروفة باسم «نزاع بين رجل سئم الحياة وباه» (بردية برلين ٣٠٢٤

(٢٩) Wilson, John in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, p. 467.

بالمتحف المصرى فى برلين). ومن الواضح أن هذا الرجل فقد جزءًا كبيرًا من إيمانه بالنسق وبالناس هنا على الأرض. ومع ذلك فهو لا يزال متمسكًا بأمل البعث والحياة الآخرة ويريد الموت الفورى.

يقول الرجل متأوهًا: «لن تتحدث باى معى... إن باى أجهل من أن تُسكت الألم فى الدنيا، وهى تقودنى إلى الموت قبل أوان وصولى إليه! وهى تخلى الغرب [الحياة الآخرة] فى عينى!... وتدوس على الشر وتقمع بؤسى!... ما قالته لى باى هو: ألست رجلاً؟... ما الذى تكسبه من الشكوى من الحياة...؟... إن أنت قدتنى [البا] نحو الموت بهذه الطريقة، لن تجد مكانًا تستريح عليه فى الغرب... إن كنت تفكر فى الدفن، فهو أسى يسحق القلب... فمن شيدوا... مقابر من الطراز الأول... حين أصبح البناة آلهة [ذهبوا إلى الحياة الآخرة]، أحجار قرابينهم مهجورة...» ويندب الرجل وحدته والجشع والشر العميم. وهو يرى أن «الموت أمامى اليوم مثل شفاء المريض، مثل أريج المر...» وتقول با الرجل إنها سوف تتخلى عنه إن هو تحدث بهذه الطريقة وأن عليه انتظار الوقت المحدد للموت: «... حين يكون مرغوبًا أن تبلغ الغرب، وأن ينضم جسدك إلى الأرض، سوف أترجل بعد أن تسأم الحياة، وبعد ذلك سوف نقيم معًا!»[٣٠] وكان تهديد البا بالتخلى عنه أسوأ ما يمكن أن يحدث للرجل؛ فبدون روح البا لا يمكن أن تكون هناك حياة آخرة. وكانت الحياة الآخرة بالنسبة للرجل الذى سئم الحياة فى هذه القصة ذات أمل دينى مهم أكثر مما هو الحال بالنسبة للمصريين كافة، فقد كانت هى أمله الوحيد فى الخلاص من الحياة التى لا تطاق على الأرض.

الواقع أن ما نجده فى هذه القصة مقاربة غير تقليدية إلى حد كبير من جانب الرجل الذى سئم الحياة، وعلى وجه الخصوص باه التى لابد أنها تعرف أكثر. فقد وضع الرجل ضمنًا نظام ماعت الخاص بالعالم، أى مفهوم أن العالم تديره الآلهة والفرعون بطريقة منظمة وصحيحة ومتوافقة، موضع الشك. ومن المدهش أنه كما فى «أغنية عازف القيثارة لإنتف» السابقة، كان هناك شك فى قيمة بناء المقابر وشكوك تتعلق بالسعادة والعدالة المفترض أنهما ينتظرا الجميع فى الحياة الآخرة. وكانت روح البا هى

(٣٠) Lichtheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume I, pp. 163-169.

التى عبرت عن تلك الشكوك وأعلنت أنه من الحكمة الانتظار أطول ما يمكن قبل الانطلاق فى «الرحلة» الصعبة إلى الحياة الآخرة والعيش فى ظروف غير مؤكدة هناك .

تظن عالمة المصريات الفرنسية كلير لالويت (مولودة فى عام ؟؟١٩) أن «نزاع بين رجل سئم الحياة وباه» كانت «صدى متبق» من «الثورة الاجتماعية» و "الأزمة الأخلاقية» التى وقعت قبل مائتى إلى أربعمائةً سنة أثناء عصر الانتقال الأول . وتحليلها هو أن «الشخص الذى كان قد عاش حتى ذلك الوقت داخل إطار متماسك ، فى مجتمع تراتبى ومتوازن توازنًا جيدًا ، تُرك فجأة مع نفسه بينما يُهزأ بقيمه التقليدية . . . »[٣١] .

من المؤكد أن هذه الملاحظة وثيقة الصلة بتفسير خلفية النص ، والتشويش الذى أعقب انهيار الدولة القديمة المجيدة ، كما جرى التعبير عنه فى «نزاع بين رجل سئم الحياة وباه» وكذلك فى « نصائح إيبور» ، غير أنى أتساءل إن كانت تأخذ فى الاعتبار بقدر كاف كيف أن الشك الدينى النادر أو نزاع النظام التراتبى فى مصر أثناء أى عصر . وربما قطعت لالويت وغيرها من علماء المصريات ، وخاصة جاردنر ، الذين يستخدمون القليل من النصوص التى كتبها أشخاص استثنائيون ، فحسب شوطًا أبعد من اللازم فى محاولة لإضافة الأزمة الروحية إلى الأزمة السياسية الخاصة بعصر الانتقال الأول .

بدايةً ، فقد انتهت الأزمة التى خلقها انهيار الدولة القديمة قبل تأليف «نزاع بين رجل سئم الحياة وباه» بمائتى عام على أقل تقدير . وتعود البردية التى لدينا لـ«نصائح إيبور» إلى الأسرة التاسعة عشرة (ح. ١٢٩٥-١١٨٦ ق . م) ويمكن تفسيرها على أنها مديح تقليدى لمفهوم أن النظام على الدوام قيمة أساسية ، على الأقل بنفس القدر من التأكد من تفسيرها على أنها تقرير عما وقع بالفعل أثناء عصر الانتقال الأول . وعلاوة على ذلك لابد من إعطاء قدر كبير من الاهتمام عند التمييز بين شكوك قلة من النخبة والأعيان ووضع المصريين العاديين . فقد حقق المصريون العاديون انتصارات رائعة ؛ حيث حصلوا على الحق فى أن تكون لهم أرواح والحق فى الحياة الآخرة ، وهو ما لابد

(٣١) Lalouette, Claire, Textes Sacrés et Textes Profanes de l'Ancienne Egypte, I, Des Pharaons et des homes, pp. 334-335, Note 110.

أنهم اعتبروه تطورات ضخمة مشجعة تبعث على الأمل بالرغم من الوضع الاقتصادى والاجتماعى المشئوم.

على أية حال، فأنا متمسك بتفسيرى، وهو أن القلة القليلة هى التى عاشت القضية الجوهرية الخاصة بالشك الدينى فى مصر القديمة. فقد ظلت نصوص عصر الانتقال الأول والفترة التى أعقبته مباشرة تعبر بشكل حصرى تقريبًا عن المعتقدات المصرية القياسية. إذ لم يكن الشك من أى نوع، وخاصة الشك الدينى، سمة مصرية قط.

ولم تكن شكوك القلة تهم كثيراً، حيث كانت الآلة الكهنوتية لاصطناع لاهوت البعث والحياة الآخرة المعقد لا تتوقف وكان الأمل فى الحياة الآخرة لا يرتوى. وظلت العملية مستمرة، رغم ما واجهها من مشاكل وتناقضات.

الآثار الناجمة عن النسق المصرى للخلاص ومعاملة الجسد الميت والحياة الآخرة

التأثير المصرى لنسق البعث والحياة الآخرة المصرى على الشعوب الأخرى أمر لا يمكن إثباته إلى حد كبير. فمن الواضح أن الرغبة العالمية فى مثل هذه الأنساق ومسألة الرضا بالحياة الآخرة، أو عدم وجوده، ومسألة كيفية معاملة الجسد بعد الموت وعواقبها كانت من الشدة بحيث كرست الشعوب فى كل مكان قدرًا كبيراً من الاهتمام والموارد لها. وتميل مجموعة الحلول الكبيرة إلى الانتهاء إلى سلسلة من التطورات المستقلة. ومن المستحيل بطبيعة الحال افتراض أى نوع من التطور الخطى أو رفض احتماله. ورغم ذلك فليس من المنطقى افتراض أن الأساس الذى أقامت عليه غير ذلك من أخرويات، فيما عدا الهندوسية، أنساقها كانت له علاقة بالبدايات المتواضعة لنسق القيم الجديد الذى وُضِع فى مصر.

احتاج الأمر إلى حوالى ١٤٠٠ سنة قبل تأصيل الحل المصرى المعقد الذى يبدو معقولاً لمشكلة الموت، وتحقق فى عصر الدولة الوسطى (ح. ٢٠٥٥ ق.م)، وذلك بواسطة مفاهيم الحياة الآخرة الوهمية التى وضعها الفرس فى القرن السادس ق.م. ففى تلك الفترة اخترع الزرادشتيون، أو رعوا، نسقًا جديداً قدَّم بشكل لا نظير له، ورغم بعض التناقضات، حلاً أكثر معقولية، وعلاوة على ذلك أكثر أخلاقية، لمشكلة

الموت. ولا حاجة إلى إضافة أنه كان على نفس القدر من الطفولية التى كان عليها الحل المصرى، إلا أن سحره وتفكيره القائم على التمنى كانا أقل بكثير وقضى نمط الرؤية الثابتة المصرى لمكانة الإنسان ومصيره فى الكون. فقد اخترع الفرس الزرادشتيون الجنة والنار. واقترح الفرس الزرادشتيون مصيرًا أخلاقيّا جديدًا للفرد والبشرية؛ وهو إيمان أصيل بالأخرويات.

فكر الفرس الزرادشتيون فى أنه لابد من وجود مكافأة نهائية على فعل الخير، وعلى تحقيق مشيئة الإله الواحد الطيب والحكيم أهورا مزده. وأعلن الزرادشتيون أنه سوف يكون هناك بعث عام للموتى كافة، وهزيمة نهائية للشر على يد المخلِّص ساوشيانت، ويعاد العالم إلى ما كان عليه فى الأصل من حالة الخير التام. وكانت المكافأة الزرادشتية هى پاردس، الفردوس، واهشت، الجنة، والنعيم الأبدى بعد الحكم النهائى والبعثَ. وهذه المرة، وحتى قبل الحكم النهائى والبعث، لم يكن هناك غش وخداع. فقد كان الزرادشتيون يرون أنه لا يمكن للسحر والكذب أن يحلا محل السلوك الأخلاقى؛ فقاضى الموتى الفارسى راشنو يوزع العدل غير المتحيز «على أعظم الناس وأقلهم شأنًا». ومن المنطقى إلى حد كبير أن الزرادشتيين كانوا يرون أنه لابد من وجود عقاب للشر. وكان العقاب هو دوچانكاه، أى «موئل الكذب»، أو دوزاك، النار.

من بين كل الأخرويات التوحيدية التى وضعت على مر الألف وثلاثمائة عام التالية، ظل الفرس رغم بعض الجوانب المرعبة، الأكثر تفاؤلاً ورحمة وخيرية. وقد جاء فى الأبستاق أن البشرية جمعاء التى عاشت على الأرض، بمن فيها الأشرار (بعد عقابهم وتطهيرهم) سوف تُنقذ. وسوف يكون هناك خلاص وعدالة نهائية و«فراسوكرتى» («إنعاش») يُبعث خلاله كل من فى الجنة والنار ويصب عليهم المعدن المنصهر كنَوعَ من الاختبار، وسوف يعانى الأشرار معاناةً رهيبة، أما الأطهار فسوف يشعرون بالمعدن المنصهر وكأنه وابل من «الحليب الدافئ». وحينئذ سوف يحيا الجميع - الأطهار والخطاة المخلَّصون من الإثم - حياة أبدية فى عالم جديد ليس فيه سوى الحق والخير. فلم يكن فى الأخرويات الفارسية وضع «الموتة الثانية» الخالدة المحكوم بها على النمط المصرى. وكانت معاقبة الأشرار مؤقتة - إذ سوف يعودون من النار ويخلَّصون من آثامهم - وسوف يُهزم الشر هزيمة نهائية وحاسمة.

كان هناك تناقض مثير للدهشة فى النسق الزرادشتى المنطقى، مثلما هو الحال فى الأنساق التوحيدية الأخرى؛ فإذا كان هناك بعث للأجساد، أفلا ينبغى لهم حفظ الجسد، مثلما فعل المصريون، بدلاً من تركه يبلى ويفنى أو يقضون هم عليه؟ تبنى الزرادشتيون (مثل قبائل الدوجون الإفريقية، ربما بعد ١٥٠٠ سنة) أحد أكثر الطرق التى ابتكرت لمعاملة الجسد الميت أهميةً. وكانت تلك الطريقة هى التعريض الفعال، وهى وضع الجسد فى ظروف تيسر قضاء الطيور والحيوانات والعوامل الجوية عليه. ومن الواضح أن الزرادشتيين، على خلاف المصريين، كانوا يفترضون وجود نزاع بين المادى والروحى، أى بين الجسد والروح. وقللت رؤيتهم الثنوية الصارمة من شأن الجسد فى الحياة الدنيا وقضت بأن الجسد الميت نجس. وسعى الزرادشتيون إلى تحاشى تلويث ما كانوا ينظرون إليها على أنها العناصر الطبيعية الأساسية، وهى التراب والماء وعلى وجه الخصوص النار. ولذلك لم تُستخدم تلك العناصر الطبيعية للدفن.

رغم اقتراب العبرانيين من المصريين فى انشغالهم بالموت، فقد رفضوا الحل الوهمى المُرْضى لمشكلة الموت رفضًا واضحًا أو فشلوا فى التوصل إليه إلى أن خضعوا للنفوذ الفارسَى، وحتى حينذاك كان حلاً عارضه اليهود الآخرون.

كان المفهوم العبرانى لشيول (لهاوية) باعتباره يائسًا وحياديّا مثل كور السومرى، وكان العبرانيون، مثلهم مثل السومريين، يؤمنون بأنه ليس هناك ما يمكن للمرء عمله أثناء حياته الآخرة من خلال الأفعال والسحر كى يغير ذلك. وكانت طريقة الدفن العبرانية - فى الكهوف أو فى قبور يحميها مجرد حجاب - تعكس معتقداتهم بأن الإنسان خُلق «من تراب الأرض»، أى من تراب («لأنك تراب») وإليه يعود («وإلى تراب تعودَ»). كان العبرانيون يرون أن « . . . نسمة حياة» أو «نفسًا حيّا» الذى «صار آدم» ملكٌ للرب. (٣٢) ولذلك لم تكن هناك ضرورة لحفظ الجسد حفظًا أبديّا، حتى وإن بدَا أن هناك احترامًا كبيرًا للجسد الميت وخاصة التركيز على دفن الجسد كاملاً دون نقصان.

فيما بين القرنين السادس والأول ق. م، تبنى اليهود شيئًا فشيئًا، وإن كان بشكل جزئى، التكييف المفاهيمى والأخلاقى الفارسى للحكم النهائى والحياة الآخرة. كان

---

(٣٢) التكوين ٢: ٧ و٣: ١٩ و٢: ٧.

النبى إشعياء (ح. القرن السادس ق. م) يرى أنه سوف تؤدى «أيام المخلِّص المنتظَر» إلى سلام كونى، وازدهار وإخاء، وأنه فيها «لا ترفع أمة على أمة سيفًا ولا يتعلمون الحرب فى ما بعد». ويرى اليهود أن شمايبم، الجنة، مُقام الرب، سوف تكون على الأرض. وسوف تسبق «أيام المخلِّص المنتظر» عولام هابا، العالم الآخر، فى السماء بالنسبة للصالحين. ومع ذلك ظل اليهود يؤمنون بأن المعاناة نتيجة للخطيئة، وكان الخطاة، على عكس الزرادشتية، لا يخلَّصون من آثامهم، بل كانوا يعانون؟ كما فى المسيحية، من العقاب الأبدى.

قَرَنَ اليهود أخروياتهم بالمفهوم غير العادى القائل بأن المعاناة تقرِّب المرء أكثر إلى الإله. ووعظ إشعياء بأنه من المفيد أن تكون «عبد» الرب الذى يعانى فى الفترة التى تسبق مجىء «أيام المخلِّص المنتظر» والحكم النهائى. وربما كان تكتيك الانتظار الخاص بإشعياء أحد أغرب الاختراعات والأوهام التى جرى تلفيقها؛ فالمعاناة أمر جيد، وعلامة تدل على أن الشخص صالح وأداة قوية للمعرفة والتطور الفرديين. وكان فى هذا المفهوم من الحقيقى ما جعله صالحًا ليس لأفراد الطبقة المستنيرة المازوكية(*) فحسب، بل للجماهير الغفيرة من عامة الناس.

ما يؤسف له أن المصريين لم يهتموا قط اهتمامًا كبيرًا بالتطورات اللاهوتية فى إسرائيل (أو أى مجتمع آخر، فيما يتعلق بهذا الأمر)؛ لأنه لا شك فى أنه من المثير ومن المضحك فى الوقت نفسه أن نعرف أن رد فعلهم، وهو رد فعل شعب غير مهتم بالمرة بالذنب الروحى والمعاناة الروحية.

خلال القرن السادس ق. م، ومع ظهور النبيين حزقيال وزكريا، اعترفت اليهودية شيئًا فشيئًا بالبعث المستقبلى والحياة الآخرة على النمط الفارسى؛ وهو تطور بلغ ذروته مع الروحَيين مثل دانيال (ح. ١٦٥ ق. م) والمحاربين المكابيين (ح. ١٧٥ ق. م-١٣٥ ميلادية). ومع ذلك لم تتوقف اليهودية قط عن تأكيد الحكم الفردى والجماعى فى الحياة الدنيا وعدم وجود جنة ونار فى الحياة الآخرة عقب الموت، واستمرت طائفة

(*) المازوكية عكس السادية. فالأولى هى الشعور باللذة من جراء إيذاء النفس والثانية من جراء إيذاء الغير. (المترجم)

الكهنة اليهودية، الصدوقيون(*)، فى التمسك بالرؤية التقليدية التى تقول بعدم وجود حياة آخرة. واستمر الجدل فى اليهودية حتى وقتنا هذا حول ما الذى يجرى تخليصه من الخطيئة على وجه الدقة فى البعث النهائى؛ هل هو الجسد أم الروح فحسب. فقد افترض الفيلسوف السكندرى اليهودى الذى اصطبغ بالصبغة اليونانية فيلو Philo (ح. ٢٠ ق.م-٥٠ ميلادية) أن الروح وحدها هى التى تكون خالدة. وتفترض حركة الإصلاح (التى تضم غالبية اليهود الممارسين للشعائر الدينية فى الولايات المتحدة) كذلك خلود الروح، ولكنها تفرض عدم وجود الحكم النهائى والبعث.

ربط العبرانيون تأكيدهم على الحياة الدنيا والأخلاق بالرفاهة الفردية والقومية، ولكن يبدو أنه كانت لهم دون أن يقصدوا ريادة النسق العلمانى الذى أدى فى نهاية الأمر إلى اعتبار السلوك الأخلاقى قيمة فى حد ذاته ولا يرتبط بالحياة الآخرة المحتملة.

وهكذا كان العبرانيون، مثلهم مثل السومريين، إما أكثر وضوحًا من المصريين أو أقل خيالاً منهم. ومن الواضح أن الاختلافات بين التفكير العبرانى والمصرى بشأن الحياة الآخرة وبشأن كيفية معاملة الجسد الميت ونتائج تلك الاختلافات كانت ضخمة، ولكن بما أنه قد لا يكون هناك ما يثبت ذلك، فمن الصعب تحاشى اعتبار أن المقاربة العبرانية نشأت عن رفض الممارسات المصرية.

بعد الثورة الزرادشتية والاستجابة العبرانية الضعيفة لها، وقع الدور التاريخى لتضخيم نسق الحياة الآخرة بصورة كبيرة فى أيدى المسيحيين والمسلمين، وخاصة فيما يتعلق بالنار بالنسبة للمسيحيين والجنة بالنسبة للمسلمين.

يبدو أن المسيحيين الأوائل بنوا على مفاهيم الحياة الآخرة السحرية المصرية، والأخرويات الفارسية والعبرانية والرؤية الفلسفية اليونانية المألوفة القائلة بأن الأخلاق قيمة فى حد ذاتها. وكان من الواضح أن المسيحيين يعارضون بشدة المعنى الجوهرى المصرى للرؤية التقليدية الخاصة بالمزايا التراتبية بداية من الآلهة مرورًا بكل الطريقة

(*) تُنسب هذه الفرقة فى الروايات القديمة إلى صدوق الكاهن الأعظم لداود الذى ورث أبناؤه الكهانة عنه. غير أن بعض الباحثين يستبعدون انتساب هذه الفرقة إلى صدوق الكاهن. وقد اختلف الصدوقيون مع الفريسيين، وهى طائفة من علماء الشريعة تؤمن ببعث الروح فى الجسد فى الحياة الآخرة، كما تؤمن بالملائكة والقضاء والقدر، إذ رفض الصدوقيون فكرة الثواب والعقاب فى الحياة الآخرة - المترجم.

ونزولاً إلى أدنى طبقات المجتمع وامتداداً إلى الحياة الآخرة التى يكون نوالها بالسحر. كما أنهم لم يكونوا راضين عن الحل العبرانى فى «سفر أيوب» بالعهد القديم الذى جعل الإنسان عاجزاً فهم السبل التى يتبعها الرب فى توزيع العقاب والعدل والطرق التى يستفيد بها الرب من الشر.

افترض يسوع، أو آباء الكنيسة الأوائل، فلسفة الحب والمغفرة التامة والحلم الأكثر جوهرية فى التاريخ وصاغها فى أخلاق كانت قيمة دينية عليا فى حد ذاتها؛ غير أن صلتها بثواب الحياة الآخرة على السلوك الأخلاقى كانت هى النقطة الغامضة فيها. وكان يسوع يرى أنه ليست الأخلاق - الأعمال - فحسب، بل الإيمان بالرب الأب وعطية الرب المجانية من النعمة الإلهية هى مبررات ثواب الحياة الأبدية. بل إن أوجستين (٣٥٤-٤٣٠ ميلادية) وبعض آباء الكنيسة الأوائل تجاوزا ذلك باختزالهم النقاش كله إلى تفكير لا ضرورة له، بما أن السلوك المؤمن والصالح مقدَّر سلفًا ويُثاب بالضرورة. وجرى تحويل أخلاق يسوع الفريدة والرفيعة إلى نسق صارم لم يعتمد على الإيمان بالرب فحسب، بل على عضوية الكنيسة، واستحالة نوال أى شخص للجنة، بما فى ذلك الأطفال حديثو الولادة، الذين لم يُعمَّدوا فى الكنيسة، وسياسة عدم وجود خلاص خارج الكنيسة، والاعتناق الجبرى للدين.

يرى المسيحيون أن أحداثًا مروعة سوف تقع قبل هزيمة الشيطان والشر. وبعد ذلك، وكما قال يوحنا فى «سفر الرؤيا»، سوف يجرى خلق «سماءً جديدة وأرضًا جديدة» و«لا يكون هناك ليل» فى الجنة لمن مُنحوا الحياة الأبدية وسوف يقاسى الخطاة فى النار حيث يعانون العقاب الأبدى. وتبنى المسيحيون كذلك المفهوم العبرى الخاص بالمعاناة الخلاَّقة، أى التطهير من خلال المعاناة، بينما ينتظرون «سماءً جديدة وأرضًا جديدة»، بل ووسعوه ليشمل احتقاراً للجسد والسعى وراء المعاناة، بما فى ذلك إماتة الجسد (بكبح الشهوات) بغرض الاقتراب أكثر من الابن والأب.

كانت «السماء الجديدة والأرض الجديدة» المسيحية حلاً أخرويّا جذريّا لمشكلة الشر والمعاناة غير المُعاقَب عليها والأخلاق غير المُثاب عليها فى الحياة الدنيا، وهو الحل السعيد المطلق. غير أن مسألة هل هو الأيمان أم الأعمال أم التقدير سلفًا هو ما يؤدى إلى الجنة ظلت أمراً غامضًا. وكانت النار المسيحية ومن بعدها المَطْهَر حلين مطلقين

كذلك؛ فقد كانا مكانين مرعبين لم يتوقفا عن إثارة الأسئلة بين المسيحيين عن كيف يمكن لإله حكيم أخلاقى أن يخطط مثل هذا المصير للشر، وخاصة الأطفال غير المعمدين.

كان الحل المسيحى لمشكلة الموت يتسم بالعظمة والجلال، أما تساوق الإله القدير الطيب وفكرة أنه اختار من يذهب إلى الجنة أو إلى النار أو إلى المَطْهَر فمسألة لم يحلها علماء اللاهوت المسيحيون قط. وكان أفضل الحلول السيئة هو ما قدمه إيمانويل كانط Immanuel Kant (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤). فقد ادعى كانط بطريقة علمانية، ولكنها مسيحية الثقافة، أنه لابد من وجود إله وحياة آخرة؛ لأنه من الواضح أن الأخلاق لا يُثاب عليها فى الحياة الدنيا، ولذلك لابد أن يكون هناك ثواب فى الآخرة بناءً على قانون الطبيعة البديهى. وحوَّل كانط أخلاق يسوع الخاصة بالاحترام المتبادل إلى محك علمانى واختزل دور الدين فى الأخلاق، غير أن حله الأخروى المفتقر، بما هو عليه من افتقار إلى أى عنصر من عناصر الإيمان الإيجابى، كان غير مقبول بطبيعة الحال من المسيحيين مهما كان مذهبهم.

من بين كل الأخرويات الإسلامية، ربما قطع يوم الدين والبعث والنشور وجنات النعيم أبعد شوط فى وعودها المفصلة. وربما كان أروع نموذج للمنافع المادية التى يمكن أن ينالها المؤمنون والشهداء فى سبيل الله فى الحياة الآخرة. وهى تشبه بصورة مكبرة وعود الحياة الطيبة فى حقول الأسل، يارو، بالحياة الآخرة المصرية، دوات. فقد وُعد المؤمنون بجنات النعيم التى فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، بما فى ذلك ٧٢ مَن حور العين، والخمر، المحرمة على الأحياء. بل إن هناك إشارة فى القرآن إلى أن المؤمنون سوف يرون الله[*]. كل ذلك خفف منه واحد من أرفع ما وضع من مفاهيم دينية، وهو القصدية (النِّية). وقد أورد العالم المسلم الوسط آسيوى البخارى (٨١٠-٨٧٠) واحدًا من أهم أحاديث محمد يقول «إنما الأعمال بالنيات» [٣٣]. ورغم ذلك

(*) ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]. وعن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال عن أهل الجنة: «فما أعطوا شيئًا أحب إليهم من النظر إلى ربهم تبارك وتعالى». وفى المقابل فإن الكفار ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ﴾ [آل عمران: ٧٧] ـ المترجم.

(٣٣) El Boukhari, L'Authentique Tradition Musulmane (Translated by G.H. Bousquet), Fasquelle Editeurs, Paris, 1964, p. 35.

فقد أدى الجدل حول الوعد بمكافآت غير عادية على مر القرون إلى جدل بين المسلمين بشأن ما إذا كانت تلك الوعود مجازية أم حقيقى وما إذا كانت قد أثنت الناس عن الإيمان بالله باعتبارها قيمة فى حد ذاتها أم لا . ومن ناحية أخرى ، كان مصير الخطاة ، وخاصة الكافرين ، قدرًا ضخمًا من القار فى جهنم(*) .

بينما كان ذلك التطور كله يجرى ، كان شعب واحد يضع نسق حياة آخرة لا علاقة له بالحلول المرسومة فى مصر . فاعتبارًا من حوالى ١٤٠٠ ق . م ، كان الهندوس قد سلكوا سبيلهم الأصيل فى البحث عن حلول لمشاكل الشر والمعانات والحياة الآخرة والمصير النهائى للبشرية والعالم . وكما هى العادة ، فقد خرجوا بأعقد الإجابات وأكثرها ميتافيزيقية وأشدها غموضًا وأقصاها تشاؤمًا . وفاق الهندوس المصريين فى تعقد لاهوتهم فيما يتعلق بما يحدث بعد الموت وكيف ينسجم مع الكون .

كانت طريقتا التفكير الهندوسية والمصرية على طرفى نقيض إلى حد كبير جدًا . فعملاً بموجب نمطهم الخاص بالسحر والسعى المغرق فى ميتافيزيقيته ، أرسى الهندوس دعائم نسق لحرق أجسام الموتى وعمليات التناسخ المتعاقبة وهدف الفناء النهائى (نيرڤانا) ، وكلاهما يقوم على الاستحقاق الأخلاقى .

تجاوب الهندوس مع مأساة الحياة ومعاناتها - وهى كلمات غير مفهومة بالنسبة للمصريين - بافتراض القضاء على الرغبة كلها ، ووهم (مايا) المعرفة ، والممتلكات المادية وغاية السمسارا ، أى دوائر الميلاد والموت وإعادة الميلاد مع هدف نيرڤانا النهائى . وجاء فناء الذات والهُوية الفردية - نيرڤانا - بعد عدد غير محدد من الحيوات الآخرة ، أو بالأحرى تناسخ الأرواح ، فى البشر أو الحيوان أو النبات التى كان فيها نوع واحد من فحسب من الروح متطابق مع الحيوات السابقة . وافتُرض نوع من الجنة الهندوسية ، سڤارجا ، ولكنها لم تكن بشرية ، بل كانت خاصة بالآلهة أكثر من البشر . وبالنسبة للنار ، ناراكا ، فكانت مكانًا فيه قدر كبير من العذاب ، ولكنه يخضع لكل من مفهومى الكارما ، أى إعادة الميلاد بأشكال مختلفة فى إطار نسق طائفى صارم بناء على الاستحقاق فى الحيوات السابقة وعلى هدف نيرڤانا النهائى .

(*) ﴿سَرَابِيلُهُم مِّن قَطِرَانٍ وَتَغْشَىٰ وُجُوهَهُمُ النَّارُ﴾ [إبراهيم : ٥٠] - المترجم .

اقترح علم الكون الهندوسى نسقًا دائريًا يتسم بقدر مذهل من التعقد. وينطوى ذلك على نسق من أربع يوجات (عصور) تبدأ بكريتا يوجا (العصر الذهبى) وتنتهى بكالى يوجا (العصر المظلم). وكان اليوجات تشكل معًا ماهايوجا (٤٣٢٠٠٠٠ سنة بالزمن البشرى). وبعد كالپا (٢٠٠٠ ماهايوجا، ٨٦٤٠٠٠٠٠٠٠ سنة بالزمن البشرى و٢٤ ساعة بالنسبة لبراهما، الخالق والإله الرئيسى)، يدمَّر الكون ويُخلَق من جديد. وتستمر تلك الانفجارات العظيمة السحقات الكبيرة لمدة پارا (قرن بزمن براهما) وبعد ذلك لا يعد هناك وجود لشىء، فمن فى ذلك براهما، وإن كانت بعض نسخ هذا النسق تقول إنه يمكن أن يختار براهما أن يبدأ پارا جديدة.

بطبيعة الحال فإنه رغم معرفة المصريين المتفائلين بكامل النسق الهندوسى وأسباب وضعه فهو لم يؤثر عليهم؛ بل الواقع أنه ربما يكون أصابهم بالرعب والفزع.

بدايةً، كان الحل الجوهرى والمادى لحفظ الجسد بعد الموت، من خلال التحنيط، والحل الهندوسى، الجوهرى كذلك ولكنه مضاد للمادة الخاص بالقضاء على الجسد من خلال الحرق، كانا متعارضين مع بعضهما تعارضًا تامًا. فقد بدا واضحًا للمصريين أنه لا يمكن أن تكون هناك حياة آخرة بدون حفظ الجسد واستخدامه «بيتًا» من قبَل العديد من الأرواح. وكان المصريون المتفائلون عاقدين العزم على حفظ الجسدَ حيّا بعد الموت، وعلى استمرار المتع الجسدية. أما الهندوس المتشائمون فلم يروا ضرورة لجر أس المشاكل كلها - الجسد - إلى الحيوات المستقبلية، ومن باب أولى إلى نيرڤانا. ورأى الهندوس، مثلما رأى الزرادشتيون، ربما بناء اشتراكهم فى أصول آرية، أن القضاء على الجسد غير المهم بل والنجس وحرقه شرط لمزيد من التطور. وربما كان عدم وضوح الهوية الفردية فى دائرة إعادة الميلاد فى أجساد أخرى والفناء النهائى للذات فى نيرڤانا سيصبح غير مستساغ إلى حد كبير من المصريين الذين أكدوا تلك الأهمية الكبيرة لهوية الفرد العميقة ولاسمه، رِن، باعتباره روح الشخص الرئيسية.

لم تكن أى من القفزات التى حققها الهندوس والعبرانيون والفرس والمسيحيون ممكنة الوجود ولو بشكل مبهم فى مصر. فقد كان التقشف والتشاؤم، وخاصة الطريقة الغريبة لتحدى واقع الموت، فى النسق الهندى وشقيقته البوذية، متناقضًا تناقضًا شديدًا مع الطريقة المصرية لفهم التجربة البشرية. وكانت الأخرويات الفارسية والعبرية

والمسيحية وتأكيدها على المعاناة والتطهير بعيدة عن إدراك قدماء المصريين. وبينما كان المصريون يرغبون فى الشعور بالراحة والطهارة الشعائرية والبراءة على النحو الأزلى، كان الهندوس قد سئموا الحياة ويبحثون عن الأمل فى الفناء، وكان الفرس يرغبون فى الشعور بالنقاء الأخلاقى، وكان العبرانيون، وخاصة المسيحيين، يرغبون فى الشعور بعدم الراحة والشعور بالذنب وكذلك بالنقاء أخلاقيّا. وربما كان المصريون يشعرون بالراحة إلى حد ما مع التعريف الإسلامى للجنة ومتعها الجسدية. وربما كان ذلك عاملاً فى رفضهم اللاحق للمسيحية وتبنيهم الديانة الإسلامية مع الأقلية المعارضة فحسب.

لا حاجة إلى القول بأن الرؤية اليونانية القديمة والغربية الحديثة للأخلاق على أنها قيمة فى حد ذاتها، منفصلة عن كل من المفاهيم الأزلية الخاصة بالنظام والفوضى الكونيين الإلهيين والحياة الآخرة المفترضة، ما كان ليأخذها قدماء المصريون مأخذ الجد.

***

الفصل العاشر

تعدد الآلهة والثيوقراطية
والتنافس السياسى الدينى
وظهور آلهة التوحيد الرئيسية

مولد آلهة التوحيد الرئيسية

باستثناء الفترة القصيرة للتوحيد الآتونى الأول الذى اخترعه إخناتون (ح. ١٣٥٢-١٣٣٦ ق. م)، ظل الاتجاه الأساسى، أى فلسفة تعدد الآلهة الأساسية، للديانة المصرية بلا تغيير على مدى ما يزيد على ٣ آلاف سنة، حتى وإن شابَهَا التعقد الشديد والتغيرات المتكررة، والتوفيق بين المعتقدات المتعارضة، والميول التوحيدية، والفوضى التامة والتناقض. وكانت المرحلة الأخيرة فى هذا التشوش هو وجود الإله الرئيسى آمون رع والنسق التعددى الذى على نفس القدر من القوة فى وقت واحد منذ بداية عصر الدولة الحديثة على أقل تقدير فى ح. ١٥٥٠ ق. م. ولم يسبق أن ركز إله مصرى (أو أى إله فى أى مكان قبل يَهْوه العبرانى) هذا القدر من الوحدانية والقوة فى يديه، وكان نسق تعدد الآلهة على هذا القدر من التعدد الغزير فى ذات الوقت. بل اعترف هنرى فرانكفورت (١٨٧٩-١٩٥٤) أشد مؤيدى نظرية وجود «المقاربات والحلول المتعددة» وليس التشوش والتناقض فى النسق اللاهوتى المصرى، بأن آمون رع كان إلهًا «توفيقيًا» و«أوثق مقاربة لعبادة إله رفيع المكانة وكونى معروف داخل مجال تعددية الآلهة المصرية»[٣٤].

كان فشل محاولة القضاء على هذا التشوش بإدخال ديانة آتون التوحيدية البدائية فى منتصف القرن الرابع عشر ق. م وعودة نسق الإله الرئيسى القوى فى إطار تعددى قوى متماشيين بالكامل مع الطابع المصرى.

استمرت التعددية المصرية فى المقام الأول؛ لأن المصريين لم يمكنهم قط التخلى عن مفهوم كون الكثير من الآلهة يجسد من خلال حيوية المادة والحلول عناصر الكون كافة.

(٣٤) Frankfort, Henri, Ancient Egyptian Religion, An Interpretation, p. 22.

وتبدو الوحدة داخل إطار التعددية باستمرار على أنها فكرة طارئة متأخرة ولم تكن فى يوم من الأيام أكثر أهمية من التنوع . وظل ذلك صحيحًا مهما كانت سلطات الإله الرئيسى، ومهما كان قربه من الناحية اللاهوتية (وليس الأخلاقية عادةً) من أشكال الوحدة وما قبل التوحيد التى قد تمثلها تلك الآلهة . وعلاوة على ذلك فمثل ما قد تكون عليه اتجاهات رع أو پتاح أو آمون التوحيدية من أصالة، فقد ظل الإطار التعددى الذى كانت تعمل فيه على الدوام أقوى العنصرين . وحتى حين أعلنت الوحدة بقوة، كما فى حالة آمون رع، كانت وحدة بسيطة؛ إذ كانت باستمرار وحدة مكوَّنة من التنوع، ومن الإجمال، ومن حح، ملايين السنين . بل إن الدافع وراء وحدة آمون رع كانت تحمل بقوة أثر الرغبة السياسية لكهنة طيبة فى جعله يبدو أقوى من الآلهة كافة .

من المفارقة أن هذا التشوش (أو الثراء) هو الذى أسهم فى جعل مصر، وليس سومر، أصل شجرة تاريخ الدين، أو على الأقل رائدة الكثير جدّا من المفاهيم الدينية السائدة اللاحقة، أو ربما المحرِّضة عليها .

أثمر التطور والتحول الدينى التدريجى فى سومر نسقًا أقل إسرافًا وتطرفًا مما فى مصر . وولَّد التشوش، أو الثراء، ولعًا شديداً بالتجريب الدينى فى مصر . فقد جعل مصر تستكشف وتتبنى الكثير من المفاهيم التى لم تكن تعددية بالضرورة، مع الحفاظ على اتجاه مصر وإطارها التعددى الأساسى . وكانت تلك هى الحال بالنسبة للآلهة الرئيسية التى جسدت الاتجاهات التوحيدية وكانت لزمن طويل أشد قوة فى مصر من أية دولة تعددية أخرى .

ومع أن آمون رع حمل ولا شك لاهوت الإله الرئيسى إلى مثله الأعلى الممجد فى التاريخ المصرى، فقد سبقه العديد من الآلهة الرئيسية القوية الأخرى، وبالأخص حورس ورع وپتاح وكذلك أوزيريس، إلى حد أن أوزيريس كان الإله الرئيسى لأرض الموتى . وشكلت تلك الآلهة كافة ونظمها اللاهوتية لبنات أدت فى النهاية إلى لاهوت الإله الرئيسى الخاص بآمون رع، حيث تبعته الثورة الآتونية التوحيدية البدائية . وبلغ الأمر ذروته فى عصر الأسرة التاسعة عشرة (ح. ١٢٩٥-١١٨٦ ق.م) مع أقوى لاهوت للإله الرئيسى رع التوحيدى داخل التعددية التى لم يشهدها العالم من قبل .

كما رأينا، كان حورس أول إله رئيسى فى مصر، اعتبارًا من زمن توحيد الأرضين، الوجه القبلى والوجه البحرى (ح. ٣١٠٠ ق.م)، على أقل تقدير. ومع ذلك كان حورس فى الأساس موحدًا توحيدًا مشوبًا، ثم ملكًا إلهًا وإلهًا رئيسيًا استوعب الكثير من الآلهة، ولكن رع استوعبه هو نفسه فى نهاية الأمر. وكان حورس يخضع لتجميع يفرضه الواقع ويُعْوزه التناسب لمجموعتين مختلفتين اختلافًا جليًا من الحورسات؛ الصقر وحورس الكَبير (حور ور) ومجموعة آلهة حورس الأوزيرى الصغير (حور سا إيزه). وقد أعطى هذا كله حورس الطابع الأساسى متعدد الأشكال، على عكس الآلهة الرئيسية المُجْملة التى جاءت من بعده.

يبدو أن لاهوت هليوپوليس كان أول من افترض وجود آلهة رئيسية توحيدية (منذ منتصف عصر الأسرة الرابعة، ح. ٢٥٦٦ ق.م). وأدى إبراز ذلك الاتجاه مباشرة إلى إجمال لاهوت الإله الرئيسى آمون رع الخاص بطيبة فى عصر الدولة الحديثة (ح. ١٥٥٠–١٠٦٩ ق.م). وأدى هذا بدوره إلى دور مصر الريادى غير المقصود (ولكنه أجهض) فى صورة التوحيد الآتونى البدائى الذى يقوم على عبادة إله واحد. كما أدى إلى الثالوث العضوى التوحيدى الجمعى البدائى - آمون/ رع/ پتاح - فى إطار نسق تعددى.

من الطبيعى أن ممارسة اختزال آلهة كثيرة إلى بضعة آلهة أو إله واحد، أو بالأحرى تجميع صفات آلهة كثيرة فى إله واحد كانت جزءًا من لاهوت الإله الرئيسى. وبهذه الطريقة تعايشت آلهة على قدر كبير من القوة، ومن المفارقة أنها كانت فى بعض الأحيان، كما فى حالة آمون رع، قديرة تقريبًا إلى جانب والآلهة والإلهات الأخرى التى لم يُستغنَ عنها.

انتشر تجميع الآلهة فى ثنائيات وثواليث وتواسيع وتحويل الآلهة التى جرى تجميعها إلى أوجه للإله الرئيسى - فكرة أن الجمعى يمكن أى يصبح فرديًا جماعيًا، أى أن إلهين أو ثلاثة آلهة أو أكثر يمكن اختزالهم إلى واحد - فى لاهوت الإله الرئيسى القديم وترسخ بشكل أساسى فى النسق المصرى. وهناك أصوات معارضة لذلك، غير أنى أرى أن مصر قطعت بشكل غامض، ولكن بثقة، شوطًا على طريق تطوير المفاهيم ما قبل التوحيدية أطول مما قطعه أى مجتمع آخر.

بالإضافة إلى هذا النمط من الإدراك أو التفكير أو المَيْل اللاهوتى تجاه التوحيد، يبدو أن أصول الآلهة الرئيسية تدين فى وجودها على أقل تقدير للحاجات الاقتصادية السياسية والتنافس الكهنوتى الثيوقراطى. ففى مصر، كما فى المجتمعات التعددية القديمة الأخرى، كثيراً ما كانت تقوم حروب لاهوتية اقتصادية عسكرية بوحى من الكهنة الثيوقراطيين ذوى النفوذ فى الأقاليم والمدن الرئيسية.

تنافس كهنة هيراكونپوليس وإدفو (حورس)، وأمبوس وأفاريس (ست) و هليوپوليس (رع) وأبيدوس وأبى صير (أوزيريس) ومنف (پتاح) وهرموپوليس (تحوت) وطيبة (آمون) وأخيتاتون/ العمارنة (آتون) والفنتين وإسنا (خنوم) على الصدارة أو السلطة الكاملة فى حقب مختلفة. وكان للسياسة والاقتصاد أدوار على نفس القدر من الأهمية التى كانت للاهوت فى تلك المعارك. فقد كانت كل تلك المدن تسعى لتعظيم سلطة إلهها المحلى التوحيدى المشوب لفرض هذا الإله باعتباره إلهًا رئيسيًا فى ثالوث محلى أو إقليمى قوى، ولاستيعاب أكبر عدد ممكن من الآلهة الأخرى باعتبارها أوجهًا لإلههم الرئيسى. واخترع الكثير منها تاسوع آلهته ولاهوته وأسطورة الخلق الخاصة به وادعى أن تلك هى الأقدم فى مصر. وفى مرحلة أخيرة سعى كل منها إلى فرض إلهه الرئيسى باعتباره الإله الملكى والرئيسى لمصر.

كان هذا النسق من رفع الآلهة التوحيديين المشوبين إلى الهيمنة الإقليمية والقومية ممارسة دائمة، غير أنه كانت هناك استثناءات. وكانت إحدى الحالات البارزة الإله الخالق خنوم، الذى كان إلهًا ذا أهمية قومية قبل أن يصبح الإله الرئيسى لإلفنتين وإسنا وكان كذلك متضمَّنًا بشكلين فى تاسوع أبيدوس. ولابد كذلك من الإشارة إلى أن العديد من آلهة الأقاليم أو الآلهة المحلية التوحيدية المشوبة كانت تحافظ باستمرار على هيمنتها فى مناطقها بالرغم من وجود الآلهة الرئيسية القومية القوية.

كثيراً ما كان الإله الرئيسى المهيمن يعكس على المستوى الدينى السلطة السياسية المطلقة للفرعون والسلطة المركزية لحكام الأقاليم أو كبار الكهنة فى المعبد الرئيسى. وكانت الحالة الثيوقراطية الشمولية القوية مجالاً طبيعيًا لظهور الآلهة الرئيسية القوية. وكان ذلك يصدق بصورة خاصة قبل ارتباط الأخلاقى والإلهى، أو المقدس، معًا ارتباطًا بنيويًا، إن لم يكن فعليًا بالكامل، كما حدث فى إسرائيل اللاحقة.

لم يحدث قط أن قضى الإله الرئيسى المهيمن على الآلهة والوظائف التى يستوعبها، بل كانت تلك الآلهة المستوعَبة تظل قوية باعتبارها تجليات أو أوجه أو با (روح) للكيان التركيبى الشامل للإله الرئيسى المهيمن. ولذلك كانت تلك الآلهة المستوعبة، وتلك الآلهة التى باتت جوانب البا للإله الرئيسى، محجوبة وليست مستوعَبة استيعابًا تامًا. وكان هناك بعض التداخل فى الوظائف، غير أن الآلهة المستوعَبة كانت تظل تُعبد منفردة فى وكانت تحتفظ فيه ببعض من مزاياها وصفاتها.

أصبح الشكل المركَّب الهوية الأساسية للإله الرئيسى - وربما كانت الهوية الجديدة تعبيراً أفضل - غير أن هويته الأصلية المنفصلة كانت باقية كذلك. وهكذا كان پتاح سوكر أو آمون رع إلهين جديدين يجمع كل منهما بين كل الصفات السابقة للإلهين المعنيين، ولكن لم يعنِ هذا قط التخلى عن الإشارات الدينية النصيَّة والتصويرية إلى كل إله كهذا.

وفى الوقت نفسه كان الامتداد الكبير والمتناقض تناقضًا واضحًا للآلهة الرئيسية يمثل أحد التطورات الرئيسية المتصلة بتطور مصر باعتباره أكمل نسقًا تعدديًا وثيوقراطيًا اختُرع حتى زمنه. وربما كان لاهوت الإله الرئيسى المصرى كذلك مرحلة تعددية مهمة وأخيرة فى تأسيس التوحيد المشوب العبرانى المبكر الذى كان يقضى بأن يَهْوه أقوى الآلهة. وربما كان له تأثير كذلك على توحيد أهورا مزدا المشوب فى بلاد فارس.

ومع ذلك، ومع الاستثناء الوحيد لآتون التوحيدى لفترة قصيرة فى القرن الرابع عشر ق. م، لم تكن الآلهة الرئيسية المصرية مقاومة للتعددية قط، مهما كانت قدرة تلك الآلهة الرئيسية. وقد أكملت تلك الآلهة التوحيدية، أو المُجْمِلة، التوحيد وعززته، حيث وفرت له المرونة الدينية واللاهوتية والسياسية.

دور الإلــه الرئيســى لإله السماء والشمس رع

كان أقدم إله مصرى تضمن بشكل واضح كل صفات الإله الرئيسى هو إله الشمس رع. وبناء على «ابتهال إلى رع» الذى يعود إلى عصر الدولة الحديثة، فقد كان له فى النهاية أكثر من لقب واسم، بمفرده وبسبب استيعابه للآلهة الأخرى ووظائفها. وكان اكتساب رع التدريجى لوظائف الآلهة الأخرى وسلطاتها ومظاهرها أمر يتميز به

على نحو نموذجى الإله الرئيسى داخل النسق التعددى. ويشير تراكم السلطات وإضافة الآلهة الأخرى باعتبارها أوجهًا له إلى الاحتياجات الدينية والسياسية الاقتصادية المتغيرة. فقد استوعب رع آلهة أخرى لفترة تزيد فى طولها على إله السماء السابق والأقدم والمجسد ملكيّا الصقر رع. كما ظل على رأس كومة الآلهة زمنًا أطول من حورس، حتى حين باتت تلك المكانة نظرية أكثر منها واقعية.

يبدو أن أصل رع (ورع معناها الشمس فى اللغة المصرية) يعود إلى عبادة النجوم، سبا، المصرية القديمة باعتباره الشمس نفسها. ومن المحتمل أن تعود هذه العبادة الطوطمية والحيوية إلى الديانة الزراعية البدائية فى بداية عصر نقادة الثانية (ح. ٣٥٠٠ ق. م)، قبل أى تأثر غرب آسيوى. وفى عصر الأسرة الأولى (ح. ٣١٠٠-٢٨٩٠ ق. م) كان الجانب المحورى فى عبادة الشمس فى النظرة المصرية جليًا مع وجود ديانة شمسية.

ويمكن إرجاع العبادة المحددة لرع باعتباره إله الشمس إلى عصر الأسرة الثانية، حيث اتخذ لأول مرة فرعون اسم رع؛ وهو رع نب (ح. ٢٨٦٥ ق. م) الذى يعنى اسمه «رع هو الرب» أو «رب رع».

أثناء عصر الأسرة الثالثة (ح. ٢٦٨٦-٢٦١٣) تحرك رع أكثر نحو الصدارة. ومن المؤكد أن هذا الصعود ارتبط ببناء الفرعون زوسر (ح. ٢٦٦٧-٢٦٤٨ ق. م) لأول هرم، وهو الهرم المدرج ودوره كنقطة دخول للفرعون إلى الحياة الآخرة فى السماء، فى الشمس، فى «أرض النور». وكان رع حينذاك على شفا الاستيلاء على ما كان لحورس (وبقدر أقل ست) من سيادة فى الأسرات السابقة.

ويمكن إرجاع تطور آخر فى الديانة الشمسية إلى زوسر الذى ربما كان أول من بنى معبدًا للشمس فى هليوپوليس. ويبدو أن العنصر الأساسى فى ذلك المعبد هو حجر بن بن الذى يمثل التل الأزلى الذى كان يُعتقد أن أول أشعة للشمس المشرقة وقعت عليه. وكما قيل إن منى أتوم الذى خلق الآلهة والبشر موجود داخل بن بن، فحينذاك قيل إنه منى رع باعتباره أتوم رع.

كما رأينا، فمن المحتمل أنه أثناء عصر الأسرة الرابعة (ح. ٢٦١٣-٢٤٩٤ ق. م)

لوى كهنة هليوپوليس ذراع الفرعون چدف رع (ح. ٢٥٦٦-٢٥٥٨ ق.م) كى يختار سا رع اسمًا ملكيًا خامسًا له، ليكون اسم مولده بالإضافة إلى اسم العرش ؛ «رع مُعينُه». لم يكن چدف رع ومن خلفه من الفراعنة الآلهة التجسيد الحى للإله حورس فحَسب، بل كانوا كذلك الآلهة الأبناء لرع، الإله الرئيسى بمعبد هليوپوليس. كان الفرعون تجسيداً لرع على الأرض، سا رع «ابن رع»، وكان خرطوشه، شنو، الثانى يحتوى على عبارة تمجِّد رع. وكان خليفة چدف رع، وهو الفرعون خفرعَ (حكم ح. ٢٥٥٨-٢٥٣٢ ق.م) الذى بنى أحد الأهرام الثلاثة الكبيرة بالجيزة، يستخدم باستمرار منزلته باعتباره سا رع مبرراً إلهيًا لوضعه الشرعى وسلطته.

مع استيلاء رع على مكانة حورس فى عصر الأسرة الرابعة باعتباره إله الدولة الرسمى، تأكد تفوق رع وديانة هليوپوليس الشمسية ودورها كمعبد مصر الرئيسى. فكان رع حينذاك الإله الملكى الرئيسى الذى لا ينازعه على ذلك إله آخر. وترسخت دعائم مفهوم المَلَكيَّة الإلهية المرتبط برع بقوة، وحددت سلطات الفرعون من الناحية الموضوعية جعله معتمداً على رع. وفى الوقت نفسه وضع كهنة هليوپوليس نسقًا معقداً فى مصلحة الفرعون يضمن له حياة آخرة إيجابية أبدية فى «أرض النور» مع رع. كما جعلوا لرع وظائف الخلق وفيضان النيل والزراعة. وكما رأينا كذلك، كان لتلك التغيرات التى حدثت فى عصر الأسرة الرابعة أصول لاهوتية، ولكن يبدو أنها كانت جزءاً من مشروع سياسى ضخم لزيادة سلطات كهنة هليوپوليس وامتيازاتهم باعتبارهم أوصياء على ديانة رع.

استوعب رع صفات الإله الرئيسى التقليدى لتاسوع هليوپوليس الإله الأزلى الخالق الذى خلق نفسه بنفسه أتوم ودفع بأتوم إلى المنزلة الثانية الفعلية. وأصبح رع كذلك الجعران الفَتى الأزلى، أو الإله خپرى برأس الجعران الذى كان يدفع بالشمس عبر السماء، كما يدَفع الجعران كرة الروثَ عبر الأرض، من المشرق إلى المغرب، ومن الصباح إلى المساء. وكان الجعران، خپر، يدفن كرة الروث فى المساء كما تُدفن الشمس حين تغيب تحت الأفق، أخت. وكأَن البيض الذى فى كرة الروث يفقس وتتغذى اليرقات على الروث، وذاتَ صباح يخرج جعران فَتى كأنه الشمس المشرقة الجديدة، أى باعتباره خِپرى. وكان الحرف الهيروغليفى الجَعران، خِپر، بمعنى «يصبح»،

وخپر، أى الصباح الباكر، و خپرو، أى «الأشكال أو التحولات»، ترتبط جميعها بخپرى الذى كان «الذى يأتى إلى الوجود».

وكانت وظائف خپرى شديدة الأهمية لأن الجعران المرتبط بالشمس، باعتباره رمزًا للصيرورة والبعث وكقوة جنسية خلاقة وخاصة بنشأة الكون، واحدة من أكثر المعتقدات المصرية أصالة. وكان الجعران من بين أكثر التمائم انتشارًا فى مصر. وكثيرًا ما كان الفراعنة يستخدمون الجعارين أختامًا تحمل أسماءهم، كما كانوا ينقشون البيانات المهمة على جعارين حجرية كبيرة، وكما نعلم فقد كان لجعران القلب دور رئيسى فيما يتعلق بدخول الحياة الآخرة.

وكان رع رئيس تاسوع هليوپوليس والإله الرئيسى لمعبد هليوپوليس الذى لا نزاع عليه. وكان رع باعتباره شمس منتصف النهار القوية، وكلاً من خپرى، الشمس المشرقة الفتية، وأتوم، الشمس العجوز الغاربة، يشكل استيعابًا فعليًا لوظائف الشمس الخاصة بحورس. فحورس باعتباره حور-م-أخت بات ظهر فى شكل خپرى الخاص بالشمس فى الأفق، أخت، عند طلوع الشمس. وأصبح هذا الإله الشمسى والملكى، رع وحورس، رع حور أختى، الشمس، شمس الأفقين، الصباح والمساء-الشمس على مدار اليوم-ضوء العالم ونفسه. لقد بات رع رب «أرض النور» فى السماء، حيث يظهر فى المراحل الشمسية المختلفة كحور أختى وخپرى و أتوم.

والواقع أنه بخلاف الجمع، كان حورس مدمجًا مع رع، حتى وإن كان استيعاب وظائف حورس الخاصة بالشمس والراعى الملكى أشبه باتحاد، وهو توحيد للقوتين الشمسيتين الرئيسيتين أكثر منه استيعابًا وحشيًا. وكان استيعابه لمعظم أشكال حورس الكبير، باعتباره رع حور أختى، أحد الجوانب الأساسية لوضعه كإله رئيسى ولدوره فى المَلَكيَّة الإلهية. ولكن على الطريقة المصرية التقليدية، ظلت الأشكال المختلفة للصقر حورس الكبير (حور ور) وحورس الصغير (حور سا إيزه)، ابن أوزيريس وإيزيس، موجودة مع أشكال رع المختلفة. فكان رع هو حورس وحورس هو رع، ولكن العديد من الأشكال القومية والمحلية لحورس ظلت موجودة.

استهل الفرعون أوسركاف (ح. ٢٤٨٤-٢٤٨٧ ق.م) الأسرة الخامسة (ح. ٢٤٩٤-٢٣٤٥ ق.م) بإبراز توقير رع ببناء معبد للشمس فى أبى صير شمال منف.

وسار كل فراعنة الأسرة الخامسة، ما عدا آخر اثنين منهم، على خطاه حيث شيدوا معابد شمسية لرع بالإضافة إلى الأهرام الشخصية الضخمة. وكانت «ابتهاج رع» و«حقل رع» و«أفق رع» بعضًا من أسماء تلك المعابد.

زاد نفوذ رع باعتباره الإله الرئيسى زيادة مطردة خلال عصر الأسرة الخامسة، رغم تزايد أهمية أوزيريس بالنسبة للفراعنة على الأقل اعتباراً من عهد أوناس (ح. ٢٣٧٥-٢٣٤٥ ق.م). فقد تحققت لرع منزلة الإله الرئيسى الفائق بشكل خاص فى هليوپوليس، وكذلك فى كل مكان آخر بمصر. وكان نفوذ رع من القوة بحيث كانت صفات الآلهة الأخرى كافة ثانوية حيث كان يبدو أن رع جعل لنفسه السلطة التامة تقريبًا فى السماء وعلى الأرض. وكان أتوم، جانب المساء العجوز المتعَب للشمس الغاربة، كذلك رع، غير أنه كان فى ذلك الوقت قبل كل شىء أتوم رع الذى يجثم باعتباره طائر البنو على التل الأزلى، على بن بن، وخلق نفسه بنفسه مثل أتوم. حينذاك كان رع هَو الذى خرج على تل بن بنَ مَن نون، مياه الشواش الأزلى، وطائر بنو الذى أصبح أحد أوجه رع، وهو باه. وكَان رع، أو أتوم رع، فى ذلك الوقت الإله اَلخالق للدورة الشمسية ولآلهة وإلاهات تاسوع هليوپوليس التسعة ذوى الرءوس البشرية والحيوانية، وهو أول وأهم تاسوع فى مصر. فقد كان الكون كله معبراً عنه معًا فى تاسوع هليوپوليس برئاسة رع.

كان رع «إله الكل»، حاكم الكون كله الذى يبحر يوميًا بجلال عبر السماء ويدخل الحياة الآخرة بالعالم السفلى، دوات، ثم يخرج منها بعد أن يهزم باستمرار الثعبان الضخم أپوفيس، أو الفوضى، أو القوة التى تدفع الكون الأزلى المنظم إلى الفوضى. وتحيى رع كل صباح جوقة من القردة العابدة والحيوانات المبتهجة الراقصة.

احتُفى كذلك بعبادة رع المتحمسة فى شكله العجل، باعتباره رع منڤيس، وخاصة فى هليوپوليس. وكان رع مجسداً فى العجل منڤيس، «عجل رع الجبار»، وهو عجل كان الكهنة يختارونه بعناية لأنه كان أسود سَواداً سحريًا وليس فيه سوى أشكال كالنتوءات على جسمه وذيله. وعند موت منڤيس كان يحنَّط ويُرسل إلى الحياة الآخرة. وكان جانب منڤيس من رع يحظى بقدرَ كبير من التوقير والتبجيل حتى إنه حتى فى الفترة القصيرةَ لتوحيد آتون الشمسى الأول لم يجرؤ الفرعون إخناتون (ح.

١٣٥٢-١٣٣٦ ق.م) على إلغاء عبادة منفيس إلغاءً تامًا مثلما ألغى عبادات سائر الآلهة كافة . ومن المفارقة أن تكديس رع للسلطات وتوحيد الآلهة بلغ ذروته فى عهد إخناتون باعتباره الإله الوحيد، قرص الشمس آتون، كان يوصف بأنه رع . والحقيقة أن رع لم يعد رع فى الواقع وبالكامل؛ إذ كان آتون إلهًا مميزًا .

تغير مظهر رع المادى، وصفاته، وسلطاته، وأدواره مرارًا . وكان ارتباطه بالعديد من الآلهة، واستيعابه لسلطاتها، وأشكاله المركبة التى تشمل صفات الآلهة والحيوانات الأخرى من الكثرة بحيث أدت إلى موقف شديد التعقيد وصعب فى كثير من الأحيان. وفى أغلب الأحيان كان رع يصوَّر على أنه إنسان برأس صقر يضع غطاء رأس على شكل قرص الشمس يحيط به صل وعادةً ما يمسك عنخ، وهو التميمة التى ترمز إلى قوة الحياة. ومن الجدير بالذكر أن هذا كان شكله باعتباره رع حورأختى، الشمس فى الأفقين. ويشير ارتباطه بالأشجار والأعمدة والمسلات إلى أشكال قديمة جدًا من عبادة الشمس والحماية من الفوضى والمرض والشر التى ضاعت فى ظلام عصور ما قبل التاريخ. وارتبط شكله ذو رأس الصقر، أو الباشق، باستيعابه لحورس، غير أنه ربما كان لذلك أيضًا أصل ما قبل تاريخى محلى طوطمى ورمزى وتوحيدى مشوب. وارتبط شكله الخاص بالجعران باستيعابه لخپرى، ولكن ربما كانت له كذلك أصوله الخاصة برع . وارتبط شكله ذو رأس الكبش بأوزيريس شمس الليل وأتوم . ومن الواضح أن شكله الأسود ـ ولكنه أحمر شمسى فى بعض الأحيان ـ الخاص بالعجل منفيس يمثل الفحولة والقوة، وكذلك صلة أخرى بالشمس . وكانت صلته بالأسُود تمثِّل صفات المحارب الشرس .

رغم قوة رع فى السماء وعلى الأرض، ظلت مشكلة السلطة الرئيسية فى الحياة الآخرة فى دوات، العالم السفلى الخاص بالإله أوزيريس، بحاجة إلى حل. فعلى أقل تقدير منذ نهاية عصر الأسرة الخامسة، وفى عهد الفرعون أوناس (ح. ٢٣٧٥-٢٣٤٥ ق.م)، أصبح مفهوما أوزيريس وإيزيس أساسيين بالنسبة للفرعون، حيث اتخذ الفرعون شيئًا فشيئًا وضع أوزيريس عند موته. وكما كان الفرعون حورس وابن رع أثناء حياته، فقد بات أوزيريس فى الحياة الآخرة. وحتى إذا ظل الفرعون كذلك رفيقًا لرع فى «أرض النور»، فقد اختُصرت وظائف الحياة الآخرة الخاصة برع إلى حد كبير

لمصلحة أوزيريس. وكان لدى كهنة هليوبوليس المبدعين الحل لهذه المشكلة الشائكة الخاصة بالقدرة الإلهية كذلك؛ فقد قضوا بأن يكون أوزيريس شمس رع الليلية وبا رع، وبذلك يخلقون قرينًا لإله الشمس ويحافظون فى الوقت نفسه على سلامة سلطة رع. وفى ذلك الوقت كان الأشكال المختلفة للشمس وشمس النهار وما تسمى شمس الليل، وحين يخرج من العالم السفلى دوات فى الصباح كانوا يحيونه باعتباره الإله الذى بعثته زوجة أوزيريس إيزيس وزوجة ست نفتيس.

الواقع أن أوزيريس كان ملك أرض الموتى، دوات، وإلى الموتى الرئيسى، وازداد وضعه هكذا مع امتداد مزايا الحياة الآخرة إلى الشعب المصرى كافة. ومع ذلك، وطبقًا للطريقة المصرية التقليدية، كان أوزيريس موجودًا وجودًا كاملاً ولكنه كان كذلك أحد أوجه رع. وكان رع المتحد مع الآلهة الأخرى هو الإله الرئيسى، والخالق الذى أوجد نفسه بنفسه/ الشمس/ المتجسد فى الفرعون الإله، حاكم السماء والدنيا والعالم السفلى دوات، «الأرضْ الأخرى». وكما رأينا، فقد شهد عصر الأسرة السادسة (ح. ٢٣٤٥-٢١٨١ ق.م) نقصانًا آخر فى نفوذ رع، حين استعاد أوزيريس من رع وظائف الزراعة وفيضان النيل التى اختص بها فى الأصل.

رع يشيخ ويصيبه التعب، ويكاد يدمر البشرية

انعكست شعبية أوزيريس المتزايدة، وقدرته الرهيبة على منح الحياة الآخرة للمصريين كافة، واستعادته لبعض وظائف رع الأساسية، فى الوقت الذى انهارت فيه الدولة القديمة وبدأ عصر الانتقال الأول (ح. ٢١٨١ ق.م)، إلى حد ما على الواقعة التى رُويت فى عصر الدولة الوسطى (ح. ٢٠٥٥-١٦٥٠ ق.م) وهى أسطورة «هلاك البشرية» فى «كتاب البقرة المقدسة». ففى ذلك الوقت كانت أهمية رع قد قلت بشكل كبير وبات يُنظر إليه شيئًا فشيئًا على أنه الرجل العجوز بين الآلهة وكان محترمًا وقويًا ولكنه ضعيف، تمامًا مثلما رُوى فى «هلاك البشرية». نُقش «كتاب البقرة المقدسة» وأسطورته الخاصة بهلاك البشرية على جدران العديد منَ مقابر عصر الدولة الحديثة (ح. ١٥٥٠-١٠٦٩ ق.م) المنحوتة فى الصخر بوادى الملوك، ومنها مقابر توت عنخ آمون وسيتى الأول ورمسيس الثانى.

فى فترة ما، يُفترض أنها بعد أن بلغ رع أوجَه فى عصر الدول القديمة وبعد أن «تقدم فى العمر، وكانت عظامه من الفضة ولحمه من الذهب وشعره من اللازورد الأصلى»، يُقال إنه قمع تمرداً قام به البشر ضده. والحقيقة (إن كان بإمكاننا الحديث عن الحقائق) هى أنه من الواضح أن كبَر سن رع ينبغى أن يكون مقابلاً للفترة الأسطورية، أى قبل ٣١٠٠ ق.م وقبل الفراعَنة الآلهة، حين تعاقب الآلهة، وخاصة رع، على حكم الأرض حكمًا مباشراً.

صاح رع: «استدعوا عينى». وكانت عين الشمس الإلهية القوية - الصل واللبؤة - هى عين رع ولكنها كان منفصلة عنه. توسل الآلهة والإلهات، وخاصة نون الذى هو تجسيد المياه الأزلية، لرع قائلين «ابق على عرشك! عظيم هو الخوف منك حين تكون عينك على من يتآمرون عليك».

وهكذا أرسل رع عينه فى هيئة الإلهة حتحور باعتبارها لبؤة (أو فى رواية أخرى، الإلهة سخمت) لقتل المتمردين الذى كانوا يفرون إلى الصحراء. وبعد أن قتلت حتحور عدداً ضخمًا من المتمردين وهى غاضبة ومتحمسة («كان ذلك بلسمًا لقلبى»)، غيَّر رع رأيه بشأن هلاك البشرية بكاملها.

أمر رع بصنع سبعة آلاف جرة، هنكت، من الجعة وخلطها بالُمغرة الحمراء، كى تبدو كالدم، وصبها فى المكان الذى تَعتَزم حتحور تنفيذ خطتها لـ«لذبح البشرية». أحبت حتحور المظهر الدموى لذلك السائل وأخذت تشرب وتشرب وباتت من الثمل بحيث لا يمكنها فعل أى شىء ونامت. وهكذا لم تقتل من تبقى من بنى البشر. ورحب رع «مطمئنًا» بحتحور «الشفوق» وقد سره أنه أنقذ البشرية(٣٥). ومع ذلك، كان رع فى ذلك الوقت قد خاب أمله فى البشر وتقاعد ليقوم بدور من وراء الكواليس فى السماء، تاركًا حكم الكون للآلهة الآخرين.

تحمل هذه الأسطورة تشابهًا مذهلاً للأسطورة السومرية الأقدم منها التى ترسل فيها الآلهة طوفانًا لإهلاك البشرية؛ لأن الإنسان أحدث ضجيجًا كبيراً، مما أقض مضاجع

---

(٣٥) Quotations from Lichtheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume II, pp. 197-199.

الآلهة، حيث قرر إله المياه القوى إنكى فى النهاية إنقاذ زيوسودرا (أوتانپيشتيم فى اللغة الأكادية) وأسرته. وهناك بالطبع تشابه كذلك بين الأسطورتين السومرية والمصرية وبين الأسطورة العبرانية اللاحقة التى يهلك فيها الطوفان البشر أجمعين بسبب السلوك الشرير، إلا نوحًا وأسرته وزوجًا من كل حيوان ونبات. ومع ذلك تكشف أساطير الهلاك الشرق أوسطية الثلاث الطابع الجوهرى المحدد لكل شعب وعلاقته المحددة بالآلهة أو الإله؛ فقد كان السومريون يعتقدون أن الإنسان خُلق كى يعمل من أجل الآلهة وأن كل شيء فى الكون مقصود به إراحة الآلهة التى لم يكَن وجودها ورغباتها بحاجة إلى تفسير، وكان المصريون يعتقدون أن أعظم خطأ هو التمرد على نظام ماعت الأزلى والآلهة، وكان العبرانيون يعتقدون أن أعظم خطيئة هى السلوك غير الأخلاقى ونقض العهد الذى عقده يَهْوِه مع الإنسان.

وهناك أسطورة أخرى تبين قدرة رع التى أصابها الكلل والتعب فيما يتعلق بحيل الآلهة الأخرى، بالرغم من منزلته الضخمة باعتباره إلهًا رئيسيًا، وهى «الإله واسم قدرته المجهول» (وتسمى كذلك «خداع إيزيس لرع») التى ألفت فى عصر الدولة التاسعة عشرة (ح. ١٢٩٥-١١٨٦ ق.م)، ولكن من المفترض أنها تروى أحداثًا لابد أنها وقعت بعد أن بلغ رع أوجَه فى عصر الدولة القديمة. وتصف هذه الأسطورة إيزيس بأنها «امرأة بارعة» لها «قلب... أبرع من مليون رجل... وأخْيَر من مليون إله»، ولكنها رغم ذلك كانت ترغب بشدة فى معرفة الاسم الحقيقى، اسم الروح رن، لرع كى يمكنها امتلاك القدرة السحرية المطلقة.

كان رع عجوزًا ومقعدًا وكان اللعاب يسيل من فمه باستمرار. جمعت إيزيس بعضًا من هذا اللعاب وحولته إلى ثعبان مقدس مستعد للهجوم. وضعت إيزيس الثعبان على الطريق حيث كان رع يقوم بسيره اليومى خلال تا وى، الأرضين. لدغ الثعبان رع ورقد محتضرًا.

صرخ رع طالبًا النجدة من آلهة تاسوع هليوپوليس الكبير الذى يرأسه، ولكن لدغة الثعبان السامة جعلته أضعف من أن يتمكن من شرح ما حل به. وجمع رع الأطفال الإلهيين حوله وأخيرًا أوضح أن شيئًا لا يعرفه وليس من بين الكائنات التى خلقها لدغه. «أنا نبيل ابن نبيل... جاء إلى الوجود إلهًا... أحسن أبى اختيار اسمى

[الاسم الخفى] إنى وافر الأسماء ووافر الأشكال. أشكالى موجودة مثل كل إله . . . وأخبرنى أبى وأمى باسمى، [ولكنه] أخفى فى جسمى قبل أن أولد، كى لا تؤثر فىّ قوة الساحر أو الساحرة».

كان من بين أبناء رع الإلهيين إيزيس البارعة التى بكت وهم يستمعون إلى هذه القصة. أقسمت إيزيس بقدراتها السحرية العظيمة أن تهزم ابن رع الذى تجرأ على مهاجمته. وقالت إيزيس لرع «قل اسمك» كى يمكنها استخدام السحر. تلا رع ابتهالاً يتضمن أعماله - الخلق، والمتع الجنسية، والنيل وغير ذلك - وأسماءه - خپرى ورع وأتوم. وبالطبع ظل سم الثعبان فى جسده مع تلاوة تلك الأسماء المشهورة. فردت إيزيس قائلة: الواقع أن اسمك ليس من بين تلك الأسماء التى أخبرتنى بها. ولو قلته لى سوف يخرج السم، ذلك أن الشخص الذى يُنطق [يُتلى فى تعويذة العلاج] اسمه [الحقيقى] يعيش.» وأخيراً همس رع فى أذن إيزيس باسم روحه الحقيقى، رن، وقد أخذ منها عهداً بأن تنقله لابنها حورس وبأنه سوف يحفظ السر. وتلت إيزيس شديدة الابتهاج، «العظيمة، سيدة الآلهة، التى تعرف رع [بـ] اسمه»، تعويذة وأخرجت السم من جسد رع(٣٦) وها هى إيزيس قد عرفت الاسم، وهو ما جعلها من بين أعظم من كانوا ورت حكاو، «عظيمى السحر»، وأصبحت التعويذة التى ألقتها على رع تعويذة قياسية لمَعالجة لدغات العقارب والثعابين.

من المهم الإشارة إلى أن «خداع إيزيس لرع» يحمل قدراً كبيراً من التشابه مع حكاية سومرية. فكما أن إيزيس كانت ترغب فى الحصول على القدرة السحرية المطلقة فى صورة اسم رع الحقيقى، كانت عينانا ترغب فى القدرة السحرية المطلقة فى صورة المى، وهى التى كان إله الماء السومرى شديد القوى إنكى («ملك الآلهة» الذى له مكَانة كمكانة رع) وحده يحفظها فى قصره، أبزو، الذى تحت الماء فى إيريدو. وقد أغوت عينانا إنكى وجعلته يثمل وخدعته بجعله يعطيها المِى الذى أخذته إلى مدينتها أوروك التى حولتها إلى مدينة أعظم من إيريدو.

(٣٦) 36 Wilson, John in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, pp. 12-14.

آمون يستولى على السلطة، ولكن رع يستمر فى الوجود

رغم ما أصاب رع من وهن شديد فقد ظل موجودًا. إذ ارتبط فى عصر الدولة الوسطى (ح. ٢٠٥٥-١٦٥٠ ق.م) بالإله الفخرانى الخالق خنوم رع الذى له رأس كبش، وبالإله التمساح إله المياه والخصوبة باعتباره سوبك رع، وبالإله المحارب ذى رأس الصقر مونتو باعتباره مونتو رع. وفى تلك الحالات أضاف سوبك غطاء رأس به قرص الشمس وريشتان، وأضاف خنوم قرص الشمس والصل وريشتين، وأضاف مونتو غطاء رأس به قرص الشمس والصل. وأثناء عصر الدولة الحديثة (اعتبارًا من ح. ١٥٥٠ ق.م)، أصبح شكل رع باعتباره قطًا يمسك سكينًا ويقتل الثعبان الشرير الضخم أبوفيس يتمتع بشعبية كبيرة.

ويمكن القول كذلك بأن رع بات **شخصًا عجوزًا لطيفًا**، مقارنة برع العاصف والمتغطرس وسريع التأثر والمتعطش للسلطة فى عصر الدولة القديمة (ح. ٢٦٨٦-٢١٨١ ق.م). وكان ذلك على وجه الكمال هو من خلق الإنسان، أو على الأقل الإنسان المصرى، رمت، من دموعه، ريمى. وكان هذا هو رع الذى فى متون التوابيت فى عصر الدولة الوَسَطى، حين كان هناك تعطش كبير إلى العدالة الاجتماعية. وكان هو رع الذى ادعى أنه خلق نفس الظروف من أجل «الرجل الفقير» ومن أجل «الرجل عظيم الشأن»، وهو الذى «حرَّم عليهما الإثم» ولكن «قلبيهما عصيا وتمردا»[٣٧].

فى الفترة نفسها تقريبًا التى كانت فيها حالة رع الرجل العجوز اللطيف تتدهور لمصلحة أوزيريس وخدعته إيزيس، واجه أكبر تحد له مع آمون، الإله العالمى المصرى الأكثر توفيقيةً وتجميعًا وإجمالاً وتوحيدًا، وبطبيعة الحال خسر ذلك التحدى.

عبادة آمون: تمجيد الاتجاه إلى توحيد إله مصر الرئيسى

كما رأينا فى الفصل الرابع، فقد قرر الفرعون أمنمحات («آمون فى الرأس») الأول (ح. ١٩٨٥- ١٩٥٥ ق.م) وكهنة طيبة أن يكون آمون هو آمون رع. وكان ذلك الإله **العجوز الجديد آمون رع** هو من أصبح أثناء عصر الدولة الحديثة (ح. ١٥٥٠-١-٦٩

(٣٧) Faulkner, R.O., The Ancient Egyptian Coffin Texts, Vol. III, pp. 167-168.

ق. م) أعظم إله رئيسى فى التاريخ المصرى. حينذاك كان لاهوت رع الشمسى الخاص بهليوپوليس هو كذلك لاهوت طيبة، ولكن بتوجيه من إله رئيسى مركّب، جديد هو آمون رع، ونسق لاهوتى جديد، هو عبادة آمون.

كانت المنافسة بين آمون، إله الهواء ذى البداية المتواضعة فى هرموپوليس باعتباره إلهًا يحمى من ماتوا اختناقًا، ورع إله الشمس ورئيس تاسوع هليوپوليس القوى، قد قضى عليها نظريًا ذلك الاندماج لرع فى آمون رع فى تاسع طيبة. وفى الألقاب الفرعونية، كثيراً ما كان الفراعنة يجمعون بين اسمى آمون ورع. وكان لقب نسو نترو، «ملك الآلهة»، يطلق على هذا الثنائى أو هذه الوحدة، وكان الفرعون الجَالسَ على العرش يُعتبر مجسدًا بصفته ابنه. فقد بات الفرعون سا آمون رع، وليس سا رع.

وبطبيعة الحال كان آمون طيبة وليس رع هليوپوليس هو صاحب المكانة العليا فى هذا الثنائى. ومرة أخرى لجأ الكهنة المصريون إلى نسق يقضى بأن الإلهين هما بالفعل وحدة، بينما كانوا فى واقع الأمر يحابون أحدهما. فقد كان آمون رع هو آمون أكثر منه رع. وكانت صورة آمون المعتادة فى هيئة بشرية أو برأس كبش هى التى سادت وليست صورة رع المعتادة فى هيئة إنسان برأس صقر أو تركيبة من شكلى رع وآمون المعتادين. وكان رع العجوز الذى أصابه التعب قد استوعبه آمون، حيث اعتبر كهنة آمون فى طيبة أن رع تجسيد لآمون وأن سائر الآلهة أوجه لآمون رع. وحينذاك بدأ آمون حياة خلقت نسقًا جديدًا لعبادة آمون قطع به شوطًا أطول من رع على طريق لاهوت الإله الرئيسى والاتجاهات التوحيدية، بينما كان ذلك مستحيلاً بدون رع ولاهوت هليوپوليس الشمسى.

بالإضافة إلى الممارسة المصرية الأساسية لتوحيد الآلهة، كان آمون رع نموذجًا مثاليًا لمبدأ لاهوتى مصرى أساسى آخر، وهو أنه حينما تتحقق لإله محلى أهمية قويمة أو يُنظر إليه على أنه يجسد المبادئ الكونية، يكون الاتجاه إلى «شمسنته»، أى إلى تشبيهه برع والوظائف الشمسية. وعلى مر تاريخ مصر الدينى كان إله الشمس وحده هو من يصبح إلهًا رئيسيًا. وكانت تلك هى حالة حورس، بل وحالة أوزيريس، الذى سُمِّى «شمس الليل»، وبلغت أوجَها بآمون الذى كان إلهًا شمسيًا بصفته آمون رع، ولكنه إله شمسى استوعب رع بدلاً من أن يستوعبه رع.

كان شَرَهُ رع باعتباره إلهًا رئيسيًا، أو شَرَهُ كهنة رع فى هليوپوليس، ضخمًا مدةً تزيد على الألف سنة، غير أنه كانت له قيوده وعوائقه. وعلى عكس آمون رع، الذى أصبحت الآلهة كافة وبلا استثناء باه وأوجهًا له، ربما كان من الصعب حتى على مصر المُحبة للتناقض أن تستوعب بشكل متماسك ذلك العدد الضخم من الآلهة التى استَوعبها رع. فمع وجود رع، ظل المئات من الآلهة الأخرى، وخاصة أوزيريس، تتمتع بوجود فردى قوى. وربما أسهم ذلك فى جعل صورته غير واضحة وفى ضعفه فى النهاية، حتى وإن لم يُطَح به تمامًا من على عرشه. ومع وجود آمون، فإنه بينما لم يلق وجود سائر الآلهة كافة وهُوياتهم المفردة أى تحد، فقد حُد من سلطاتها بصورة كبيرة. وبالنسبة لآمون كذلك، كان رع ـ وسائر الآلهة كافة ـ هم الذين ابتُلِعوا بالفعل.

من المؤكد أن التطور اللاهوتى فى طيبة، الذى رفع آمون إلى هذه المكانة الضخمة كإله رئيسى والنفعية السياسية لفراعنة طيبة فى توحيد رع باعتباره وجهًا من أوجه آمون وبذلك يوفقون بين آلهة الوجه القبلى وآلهة الوجه البحرى، كانت له أدوار فى أهمية آمون المتزايدة. وعلى أية حال، فإنه يبدو قبل كل شىء أن شعبية آمون فى أنحاء مصر كانت لها صلة كبيرة بحقيقة أنه الإله الملكى للفرعون أحمس (ح. ١٥٥٠-١٥٢٥ ق.م).

نجح أحمس أخيرًا من قاعدته فى طيبة فى طرد الحقا خاسوت، الهكسوس، الآسيويين البغيضين الذين كانوا يحابون الإله ست، من مصر، وفى إعادة تأكيد السيادة المصرية إلى كامل تا وى، الأرضين. وبهذا الحدث، وهو القضاء على أسرتى الهكسوس الخامسة عشرة والسادسة عشرة فى عصر الانتقال الثانى (ح. ١٦٥٠-١٥٥٠ ق.م)، أعلن أحمس قيام الدولة الحديثة (ح. ١٥٥٠-١٠٦٩ ق.م). كما أنه عزز بشكل طبيعى إلى حد بعيد حكم آمون رع باعتباره إلهًا ملكيًا وإلهًا قوميًا رئيسيًا لمصر. لقد جعل آمون النصر ممكنًا وتلقى بشكل طبيعى أكبر مكافأة ممكنة.

بمجىء أحمس الأول باشرت مصر سياسة إمپريالية تهدف إلى إقامة إمبراطورية فى النوبة وفى رتنو الغرب آسيوية. وفى تلك الفترة، كانت مصر قد أصبحت دولة أقل انغلاقًا؛ إذ كانت بالفعل أقل كثيرًا من كونها جزيرة منغلقة على نفسها وكانت أكثر انفتاحًا على التأثيرات الخارجية، وخاصة فى مجال التكنولوچيا. ومع ذلك، وبالرغم

من اهتزاز شعور مصر بالتفوق بشدة بسبب قرن من حكم الهكسوس الأجنبى، فقد ظلت متكبرة بطريقة غير عادية، بل وكان يحركها إلى حد كبير الشعور بالتفوق الدينى على البشر كافة. وحينذاك ارتبطت ضرورة الدفاع عن مصر باتباع سياسة هجومية عدوانية بهذا الإحساس المهزوز إلى حد ما بالتفوق الدينى. وأرادت مصر الدعوة إلى ديانة عالمية فى أنحاء إمبراطوريتها؛ ولكن هذه الديانة لا يمكن أن تكون سوى ديانتها التى على رأسها رع.

لم يكن آمون رع حينذاك فى مستهل الطريق الذى أدى إلى أن يصبح أقوى إله رئيسى فى تاريخ مصر فحسب، بل كذلك فى مستهل الطريق الذى أدى إلى أن يحظى تمجيد المصريين له باعتباره إلهًا عالميًا على نحو مثالى. والواقع أنه مع الاستثناء القصير الوحيد لآتون فى القرن الرابع عشر ق.م، الذى ادعيت له عالمية أكثر شمولية، كان آمون رع أكثر الآلهة التى اختُرعت حتى نسخة يَهْوِه العالمية فى القرن السادس ق.م.

أصبحت مصر أكبر قوة إمبريالية فى العالم، حيث كانت تسيطر على دول تابعة فى سوريا وكنعان وتجبر على الاحترام الحكيم من بابل وآشور والحثيين الأناضوليين. وكان لهيمنة مصر السياسية فى تلك المنطقة الشاسعة ـ التى تمتد فى بلاد النوبة حتى نپاتا وفى الشمال الشرقى حتى ضفاف الفرات فى قرقميش برتنو الآسيوية ـ التى حققها الفرعون تحتمس الثالث (ح. ١٤٧٩–١٤٢٥ ق.م) دور مهمّ فى نجاح آمون رع القومى والعالمى.

أدى تعزيز إمبراطورية مصر إلى سياسة جديدة للعالمية، ولكنها كانت عالمية إمپريالية، وعالمية كان من الطبيعى أن تكون لمصر فيها الهيمنة السياسية والاقتصادية والدينية. واحتفظت بمصر بقلاع، كما أقامت الكثير من المعابد واللوحات المكرسة للآلهة المصرية فى أنحاء البلاد التى فتحتها. وحينذاك كانت مصر بحق مركز العالم؛ إذ كانت أكبر قوة سياسية، وأحدث مجتمعات العالم وأكثرها ازدهارًا وفنية، إلى جانب ديانتها الطليعية. وكانت الصورة الذهنية لمصر على مدى ما لا يقل عن ١٥٠٠ عام هى كذلك فحسب ـ أى أنها مركز العالم ـ ولكن ذلك الأمر لم يعد صورة ذهنية مبالغًا فيها، بل كان هو الواقع. لقد انتصرت مصر فى معركة السيطرة على شرقى البحر المتوسط وسوف تحتفظ بالسيطرة الكاملة عليه لما يزيد على المائتى عام التالية.

كان تحتمس الثالث، أحد أعظم فراعنة مصر، هو الذى أرسى قواعد توق آمون رع وعالمية دوره الجديد باعتباره «الإله العالمى»، حسبما سماه چيمس هنرى برستد (١٨٦٥-١٩٣٥)(٣٨). لم يكن تحتمس الثالث، الذى كان طفلاً لم يزل حين مات أبوه تحتمس الثانى ح. ١٤٧٩ ق.م، بقادر على تولى أمور الحكم لأنه عمته حتشپسوت (ح. ١٤٧٣-١٤٥٨ ق.م) قد اغتصبت السلطة بعون من كهنة آمون رع بطيبة، غير أنهم فى ح. ١٤٥٨ ق.م حولوا ولاءهم إلى تحتمس الثالث (ربما نتيجة لإبعاد حتشپسوت أو وفاتها). وربما كان هذا الدور الذى قام به الكهنة هو أصل توقير تحتمس الثالث الضخم لآمون رع. وعلى أية حال كان التوقير فى واقع الأمر غير محدود، وكافأ آمون رع تحتمس والشعب المصرى بنفس الطريقة غير المحدودة، أو بالأحرى التى لا حدود لها.

كانت مصر وآلهتها ـ وخاصة آمون رع، «ملك الآلهة» ـ حينذاك فى كل مكان. ويقول نص لتحتمس الثالث منقوش على جدار معبد آمون رع بالكرنك: «قضى [آمون رع] بأن تأتى الأقطار الأجنبية كافة راكعة بسبب سلطان جلالتى...». وتقول لوحة تحتمس الثالث المسماة «اللوحة الشعرية» التى أقيمت فى معبد الكرنك وتوجد حاليًا بالمتحف المصرى بالقاهرة: «لأننى [أنا آمون رع] منحتك الأرض، بطولها وعرضها... فقد قررت أن تدوس على زعماء چانى [كنعان...] على زعماء آسيا... وعلى الأراضى الشرقية... وعلى الأراضى الغربية... وعلى المنخفضات... وعلى الجزر... وعلى تحنو [ليبيا ...] وعلى النوبيين...». والواقع أن تحتمس الثالث أعاد كل الفضل فيما حققه من انتصارات إلى آمون رع: «لم أفعل أى شيء... يمكن أن يكون عليه اعتراض. لقد فعلت هذا من أجل أبى آمون... لأنه هو من يعرف السماء ويعرف الأرض، وهو الذى يرى الأرض قاطبة فى كل وقت وحين»(٣٩).

(٣٨) Breasted, James Henry, A History of Egypt, From The Earliest Times To The Persian Conquest, p. 301.

(٣٩) Lalouette, Claire, Textes Sacrés et Textes Profane de l'Ancienne Egypte, I, des Pharaons et des homes, p. 37, Lichtheim, Miriam, AncientEgyptian Literature, Volume II, pp. 36-37 and Breaste, James Henry, A History of Egypt From The Earliest Times To the Persian Conquest, p. 267.

ما دامت مصر أمة قوية كان الفراعنة، وخاصة فراعنة الدولة الحديثة الذين أعقبوا تحتمس الثالث، باستثناء إخناتون، يسعون إلى اتباع هذه السياسة الخارجية الخاصة بالهيمنة بينما كان دور آمون رع هو الإله الإمپريالى. وبعد فترة إخناتون وآتون الفاصلة، استؤنف بناء المعابد لآمون رع خارج مصر، بشكل بارز فى النوبة، وعلى الأخص فى أبى سمبل (رمسيس الثانى، ح. ١٢٧٩-١٢١٣ ق.م)، وبناءً على ما ذكره رمسيس الثالث (ح. ١١٨٤-١١٥٣ ق.م)، فقد أقام معبداً رائعًا فى بيتشان (بيسان)، بوادى الأردن الكنعانى، مع أن الأدلة الأثرية تشير إلى وجود معبد مصرى كان قائمًا هناك قبل ذلك التاريخ.

ما من شك فى أن تلك الهيمنة السياسية العالمية كانت كذلك بعبارة أخرى وحدة دينية عالمية. وتقول لوحة تحتمس: «أنا [آمون رع] جعلتهم يرون جلالتك سيداً للنور، كى تتألق أمامهم على هيئتى... جعلتهم يرون جلالتك مثل شقيقيك [حورس وست]...»(٤٠). من الواضح أن تحتمس الثالث باعتباره الفرعون الإله المصرى والإمبراطورية المصرية كافحا لجعل آلهة مصر، بقيادة آمون رع، تطيح بآلهة البلاد المفتوحة أو تدمجها فيها. وحينذاك كانت الآلهة المصرية تحكم من الناحية الرسمية فى الأماكن التى كانت تأخذها إليها انتصارات الفراعنة العسكرية.

فى مصر، أصبحت واست (طيبة)، مدينة آمون، وإيپت إيسوت، «أخْيَر الأماكن» (معبد الكرنك) وشَقيقه معبد إيپت رسيت، «المكان الجنوبى» (معبد الأقصر)، أكبر مجمع مبان فى مصر. ووسع تحتَمس الثالث الكرنك ببنائه الصرح السادس والفناء الذى يسبقه والفناء الأوسط ومعبد الاحتفالات الواقع خلفه. وكان آمون رع يُعبد مباشرة فى تلك المعابد الرائعة، وكذلك فى منف وهليوپوليس وهرموپوليس والفيوم وتانيس وعمدا فى النوبة وأماكن أخرى. بل إنه حتى فى الأماكن التى لم يكن يُعبد فيها آمون رع عبادة مباشرة كان هو إله الدولة والإله الملكى الرئيسى الفريد السامى العظيم.

كان لاهوت آمون رع هو أبعد ما وصل إليه المصريون فى اتجاه ذلك التركيز الضخم للسلطة الثيوقراطية والوحدة اللاهوتية فى يدى إله واحد. وكان آمون رع مثال الميل

---

(٤٠) Lichtheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume II, p. 37.

المصرى نحو اتجاهات التوحيد دون رفض التعدد. ومع ذلك يمكن رفض نظرية آمون رع التوحيدى بسهولة. فآمون لم يكن إلهًا توحيديًا أو حتى شبه توحيدى أكثر من رع. فقد ظل إلهًا حلوليًا وليس إلهًا يسمو فوق الوجود المادى وجزءًا من نظام تعددى غالب كان التنوع العنصر الأساسى فيه. ومع ذلك فإن الأمر مختلف كل الاختلاف فيما يتعلق باتجاهات التوحيد؛ فاتجاهات التوحيد التى جرى التعبير عنها من خلال آمون رع كانت حقيقية، بل وكان حقيقية حين سعى بعض الفراعنة سعيًا واضحًا إلى التقليل من الحد من تلك الاتجاهات.

بالإضافة إلى الاستيعاب المعتاد للعديد من الآلهة الأخرى فى ميل ديناميكى إلى القدرة الكلية (دون أن يتحقق ذلك بشكل تام)، أطلق على آمون رع ما يزيد على العدد المعتاد من الألقاب المجملة المغالى فيها. وكما رأينا فى الفصل الرابع، تقول «أنشودة إلى الشمس (آمون رع)»: آمون «فريد»، وهو «رئيس الآلهة كافة»، و«أبو الآلهة»، و«أبو آباء الآلهة كافة»، «بكلمة منه جاء الآلهة إلى الوجود»، و«من عينيه خرجت البشرية»، «خفىّ اسمُه»، **«الواحد الذى خلق [كل] ما هو كائن»، «الفرد الذى نظير له»**، «تنحنى الآلهة لجلالك»(٤١).

ومع أن الكثير من الآلهة الأخرى مذكور بتوقير فى هذه الأنشودة، فإن دور آمون باعتباره الخالق الأعلى والإله الأسمى الذى يعمل من أجل خير الكل واضح. إنه نيب تم، رب الكل. وكانت كل التواسيع وكل نظريات نشأة الكون مجرد أوجه لآمون. فَقد كان إله الدولة الملكى ورئيس تاسوع طيبة آمون رع كل شىء. ذلك أنه خلق سائر الآلهة كافة كى تكون فيضه وتجلياته وباهاته، وقد ابتهجت الآلهة الأخرى بهذا الوضع. وكان كل شىء، وكل التنوع، حِح، «الملايين» ـ تجليًا لآمون.

فى عهد الفرعون أمنحتب الثالث (ح. ١٣٩٠-١٣٥٢ ق.م)، وطبقًا لما جاء فى لوحة التوءم سوتى وحور، «المشرفان على أعمال آمون» (وهى موجودة حاليًا فى المتحف البريطانى)، فقد أشير إلى آمون على أنه التوحيد المباشر لما يزيد على سبعة آلهة

(٤١) Wilson, John in Ancient Egyptian Texts Relating to the Old Testament, pp. 365-367.

اختُزلوا مباشرةً إلى الوحدة، وهم آمون ورع وحور أختى (الذى هو شكل رع حور أختى الذى يضم رع وحورس وخپريوأتوم) وآتون وخنوم. وحينذاك كان آمون رع قد خلق نفسه بنفسه، وكان «الخالق الذى لم يخلقه أحد. الواحد، الفرد، الذى يَعْبُر الأبدية»[٤٢]. وهكذا كان آمون فى واقع الأمر سابقًا فى وجوده للخلق، كما كان پتاح (أو ما سيصبح عليه فيما بعد، بناءً على التاريخ الذى ينسب إلى كمال لاهوت پتاح/ منف).

كانت دلالة ذلك الواضحة هى أنه رغم كون آمون أعظم إله وكان سائر الآلهة كافة من خلقه وكانت جميعها أوجهًا وتجليات له وكانت تعتمد عليه، فإن ذلك لم يصطدم بأى شكل من الأشكال اصطدامًا غامضًا بالوجود الفردى والعظمة الفردية لسائر الآلهة كافة.

ربما تم التوصل إلى أى من ذروة التوحيد الخاصة بآمون رع أو ما أسماه إيريك هورنونج (المولود فى ١٩٣٣) «الواحد والكثير المتكاملين»، أو ربما تم التوصل إلى التوحيد وذرى «الواحد والكثير المتكاملين» معًا[٤٣]، فى طيبة القرن أوائل القرن الثالث عشر ببردية ليدن رقم I350 «أنشودة إلى آمون» (موجودة حاليًا فى متحف ليدن). وهذه الأنشودة التى جرى تأليفها فى عهد رمسيس الثانى (ح. ١٢٧٩-١٢١٣ ق.م) بعنوان «أنشودة إلى آمون» أوصلت الميل نحو القدرة الكلية والنشاط التوحيدى الخاص بآمون رع إلى نقطة الغليان باختراع ثالوث عضوى. وقضت «أنشودة إلى آمون» بأنه «لم يأت إلى الوجود إله قبله [آمون] وأن «الآلهة كافة ثلاثة: آمون ورع وپتاح، ولا ثانى لهم. واسمه الخفى هو آمون، وهو رع فى وجهه، وجسمه هو پتاح». وكما أوضح چون ويلسون (١٨٩٩-١٩٧٦) فإن «النص لا يقول «لا رابع لهم». وهذا بأن هناك ثالوثًا، وقد أدمجت آلهة مصر الكبار الثلاثة فى واحد منهم، هو آمون»[٤٤]. ومن الواضح أن مفهوم الوحدة العضوية داخل التعدد تلقت تعزيزًا غير عادى بهذه

---

(٤٢) Lichtheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume II, p. 87.

(٤٣) انظر «مصر أصل الشجرة، المجلد الأول، ص

(٤٤) Wilson, John in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, pp. 368-369.

الصيغة. وقد اقترب من الناحية اللاهوتية اقترابًا مذهلاً بشكل فج من الشكل المسيحى اللاحق للتوحيد الثالوثى الجمعى.

رغم ذلك، وفى ظل السياق الذى اختُرِع فيه هذا الثالوث، كان من المستحيل تحقيق القفزة من الميل التوحيدى إلى أية فكرة خاصة بالتوحيد الفعلى فى إطار التعدد أو إلى التخلى عن لاهوت التعدد والحلول immanence. ولا تذكر «أنشودة إلى آمون» الكثير من الآلهة والإلهات الأخرى فحسب (حتى إذا ذكرت أن تلك المعبودات خلقها آمون الذى خلق نفسه بنفسه وأنها أوجه له)، بل إنها تستمر بطريقة تقليدية مصرية متناقضة فى احترام هُوياتها الفردية. كما أنه ليس هناك أقل قدر من الاتجاه نحو أكثر العقائد التوحيدية كافة أصالة، وهى السمو فوق الوجود المادى. فقد ظل آمون والآلهة الأخرى كافة حالّةً فى الطبيعة بشكل بارز.

وليس هناك من سبيل كذلك لاستبعاد احتمال أن جزءًا من هدف ثالوث آمون/ رع/ پتاح كان منع أية عودة متصوَّرة إلى التوحيد. فقد جرى التفكير فيه بعد ٧٠ سنة فقط من تجربة التوحيد الأول الإخناتونى الآتونى التى أجهضَت وربما كان أحد أهدافه هو وضع لاهوت أقوى إله رئيسى محتمل فى إطار التعدد، مما يجعل العودة إلى التوحيد غير ضرورى.

هناك الكثير من مواطن اللَّبس التاريخية الخطيرة الأخرى التى لا تتعلق بما يسمى الدور التوحيدى الفعلى لآمون رع فحسب، بل كذلك بالقفزة الكبرى فى اتجاه الوحدة وبعيدًا عن التعدد التى بنفس الحجم، وهو ما يميل بعض علماء المصريات إلى افتراضه. وحتى إذا كان الاتجاه التوحيدى للثالوث الجديد واضحًا، على الأقل مقارنة بالواقع المركزى المعتاد للتعدد، فإن ما يمكن العثور عليه فى نصوص الدولة الحديثة ونقوشها التى تؤكد التعدد على نفس القدة من الكثرة التى عليها تلك التى تُغَلِّب الوحدة على التعدد فيما يتعلق بآمون رع. بل إن الدوافع السياسية وراء هذا المزاج المتناقض قد توجد فى الربط بين آلهة أكبر ثلاث مدن مصرية، وهم آمون من طيبة ورع من هليوپوليس وپتاح من منف. وحتى إذا كان هذا الربط تم لمصلحة آمون، فقد أعطى أهمية متجددة للمدينتين المصريتين الأخريين، وخاصة منف، وإلهيهما. وربما كان هذا كله بمثابة محاولة أخرى للحد من سلطة كهنة آمون فى طيبة.

مع أن ثالوث آمون/ رع/ پتاح العضوى خُلق فى عهد رمسيس الثانى، فهو لم يمنع هذا الفرعون من أن يكون لديه على ما يبدو شَكوك كبيرة بشأن دور إله الكل الحصرى الخاص بآمون رع وبشأن طموحات كهنة طيبة. ومن الواضح أن أحد أهداف رمسيس الثانية السياسية والدينية هو الحد من تفوق آمون وسلطة كهنة آمون رع. وكان ذلك اتجاهًا عبَّر عنه الكثير من أسلافه منذ تحتمس الرابع (ح. ١٤٠٠-١٣٩٠ ق.م). ولا يبدو أن رمسيس الثانى كان مقتنعًا بضرورة إبراز الوحدة وأوجه آمون رع القوية بطريقة قد تهبط بالآلهة الرئيسية الأقدم مثل رع وپتاح إلى الأدوار الثانوية. وقد عجّل بقوة إحياءً فى عبادة رع بشكله المفرد وپتاح، بل وكذلك ست كما فعل أبوه سيتى الأول (١٢٤٩-١٢٧٩ ق.م). بل يبدو أنه كان يؤمن بأن دور آمون لا ينبغى له الاصطدام أكثر مما يجب بدوره هو كإله يكاد يكون ندًا لـ «الآلهة العظام»، كما يشير أبو سمبل وغيره من المعابد.

نقل رمسيس الثانية عاصمته من طيبة إلى پى رمسيس فى الدلتا. وأطلق على أحد أبنائه اسم خع ـ م ـ واست، القائد الأعظم لصناع معبد پتاح بمنف، وعلى آخر اسم مرى آتوم، العراف الأعَظم لمعبد رع بهليوپوليس. وأطلق على حليف موثوق به، وهو نب أونن اف، الذى كان فيما قبل كبير كهنة أوزيريس ثم حتحور، رئيس كهنة آمون رع بطيبة. وفى «النشرة» و«القصيدة» وغيرهما من النصوص التى تصف ما يسمى الانتصار فى قادش ح. ١٢٧٤ ق.م، تكثر الإشارات المغالى فيها إلى آلهة أخرى غير آمون، وبشكل خاص رع وحور أختى وست وآتون وسخْمِت ومونتو، وكانت أسماء فرق جيشه هى رع وپتاج وست بالإضافة إلى آمون.

وعلى المستوى اللاهوتى الصرف، لا يمكن التأكيد بشكل كاف كيف كان النسق المعقد الخاص بالأوجه التى جعلت ثالوث آمون/ رع/ پتاح غير توحيدى. فقد أصبح آمون رع و پتاح، ولكن الثالوث ضم فى واقع الأمر كذلك العديد من الآلهة الأخرى. إذ كان العشرات من الآلهة الأخرى، باعتبارها أوجهًا لآمون، تحت سطح «الآلهة كافة ثلاثة» وآمون «الواحد، الفرد». وكان لآمون نفسه وجه على نحو خاص من القوة والتفرد فى شكل إله الحماية والخصوبة مين منتصب العضو. وبالطبع بات العديد من الأوجه يقوم بدور مع پتاح الذى استوعب بشكل واضح سوكر إله الصناعات والموتى

وتاتنن إله الأمعاء والأرض، وبالطبع كانت أوجه رع لا تعد ولا تحصى. وعلاوة على ذلك، لم يلغِ ثالوث آمون/ رع/ بتاح، شأنه شأن كل ما سبقه من ثواليث، عشرات الثواليث الأخرى، بما فى ذلك تلك الثواليث التى شارك فيها آمون أو رع أو بتاح. كما أنه يلغِ وجود العديد من الآلهة الكبرى الأخرى أو العديد من الآلهة شديدة المحلية أو هُوياتها.

من الواضح أن سياق الإله الرئيسى الخاص بآمون رع يكاد يكون قد استبعد بالفعل كل جوانب التوحيد اليهودى المسيحى الأخلاقية والديمقراطية الأولية التى من الجوهرنفسه. وكان كذلك سياقًا كانت فيه الوثنية وعبادة الحيوان فى قلب النسق وكان آمون رع فيه كذلك يصور فى العديد من الأشكال البشرية والحيوانية المركبة وكذلك فى أشكال يكون عضوه منتصبًا فيها؛ وهى جميعها أمور يبغضها التوحيد الأصيل.

رغم ذلك، هناك أوجه تشابه مذهلة بين ثالوث آمون/ رع/ بتاح والمفهوم العبرانى الخاص بيهْوه. فمحاولة آمون الخاصة بالقدرة الكلية وطبيعته الخفية يمكن رؤيتها بحق على أنها بشَير بما سيصبح عليها يَهْوه. كما أن ألقاب آمون العديدة قريبة من الناحية اللغوية، وليس الدلالية، لعقيدة الوَحدة شما العبرانية المتشددة اللاحقة؛ «اسمع يا إسرائيل. الرب إلهنا رب واحد.» ومع ذلكَ ففى سفر التثنية نفسه، يوصف يَهْوه بأنه «. . . إله الآلهة ورب الأربات الإله العظيم. . .»[(٤٥)] . وهو ما يقترب بوضوح من ألقاب آمون ويشير بشكل يبعث على الارتباك إلى بقايا التعددية فى الديانة العبرانية.

بل إن هناك أوجه تشابه مذهلة بين ثالوث آمون/ رع/ بتاح والثالوث المسيحى. فثالوث آمون/ رع/ بتاح كان أول محاولة للجمع بين ثلاثة آلهة أو قوى إلهية فى وحدة كاملة، كما فعل التوحيد الجمعى المسيحى فيما بعد. وباستخدام عناصر شديدة الاختلاف، ولكنها أدت إلى بنية مشابهة، قضى اللاهوت المسيحى الثالوثى كما افترضه فى قرون المسيحية الأولى بولس وآباء الكنيسة الأوائل بأن الأب القدير تجسد فى صورة الابن المُخَلِّص يسوع الذى كانت له طبيعتان، إلهية وبشرية، وصُلب وبُعث من موته ثم ذهب إلى الجنة على يمين أبيه ويمين الروح القدس التى هى روح الأب

(٤٥) سفر التثنية ٦: ٤ و١٠: ١٧.

الذى كـان على الدوام مع الابـن نفسـه . . . وأن الأب والابن والروح القـدس وحدة واحدة .

هذا الثالوث المسيحى أقل تعقيدًا من ثالوث آمون/ رع/ پتاح ، ولكن يكاد يكون من المؤكد أنه على نفس القدر من التوحيد المصطنع والصعوبة فى الفهم . ولم يشغل عدم وجود المصداقية المنطقية فى ثالوث آمون/ رع/ پتاح المصريين ، أما المفهوم الثالوثى المسيحى فقد أثار كذلك بضعة شكوك أساسية ، فيما عدا بالنسبة للآريين الذين نشأوا فى مصر منذ أوائل القرن الرابع إلى أواخر القرن الخامس الذين اعتقدوا أن الابن ليس إلهيّا .

من الواضح أنه حتى إذا بدا الكثير من نصوص الكتاب المقدس المؤسِّسة الخاصة بالمسيحية (وليس أعمالها اللاحقة) أوج ما اعتبره التوحيد أسمى القيم ـ مثل الأخلاق والحب والإخاء والروحانية ـ فمن الناحية اللاهوتية ، ليس التوحيد المسيحى توحيدًا حصريّا أصيلاً .

خلاصة القول هى أن سياق ديانة آتون ولاهوتها ولغتها بعد التجربة الإخناتونية الآتونية كانت خليطًا غريبًا ومتناقضًا من التعددية ولاهوت الإله الرئيسى والاتجاهات التوحيدية . فقد كان آمون «فردًا» بينما الآلهة الأخرى موجودة وكان بعضها فردًا كذلك . وكانت هناك وحدة ، ولكن هذه الوحدة لم تؤثر بحال من الأحوال على التعدد الأساسى ، «الملايين» ، حح . وكان نموذجيّا بالنسبة لمكانة آمون رع القوى على نحو كبير باعتباره إلهًا رئيسيّا ، وبقايا التجربة الآتونية ، وحقيقة أن مصر لم تكن قط قادرة على بلوغ مرحلة التوحيد الكامل الأصيل . وكان ذلك هو واقع مصر الدينى الأساسى .

رغم كل الغموض بشأن تفرد آمون ، فربما كان تعريف آمون فى «أنشودة إلى الشمس» السابق ذكرها الموجودة بمتحف القاهرة بأنه « **الفرد** . . . رئيس الآلهة كافة . . . **الواحد الذى لا نظير له**» أقرب ما يكون إلى ما كان عليه بالفعل ـ الأكثر تفردًا فى فئة من يسمون بالآلهة المتفردين . ببساطة شديد ، فإن اصطلاح «الفرد» وغيره من الاصطلاحات التوحيدية يمكن أن تصف أيّا من كبار الآلهة ، أى من يسمون بـ«الآلهة العظام» . وكان آمون رع نِترِ عا ، «الإله العظيم» ، بغير منازع ، غير أنه فى الوقت نفسه

وفى عصر الدولة الحديثة نفسه، لم يمنع هذا أيّا من رع أو أوزيريس فى «كتاب الموتى» من أن يكون «رب الكل»، أو أوزيريس على لوحة أمن مُس من أن يكون كذلك «رب الأبدية، ملك الآلهة»، أو بتاح على لوحة نفر آبو من أن يكون «الإله الواحد بين التاسوع»، ومن أن يكون «أبا الآلهة» و«أبا الآباءَ» فى بردية هاريس(٤٦).

رغم ذلك، وحتى قبل التجربة التوحيدية الآتونية، فقد كان آمون رع ولاهوت توحيده الخاص بالإله الرئيسى، الذى كان قويّا وعالميّا بالفعل فى إطار التعددية إلى جانب نسقه السياسى الاقتصادى الطيبى الداعم، إحدى المراحل المهمة التى أدت إلى التوحيد الآتونى. وبعد ديانة آتون، وعودة عبادة آمون، ربما كان اللاهوت الشمسى الخاص بالإله الرئيسى آمون رع (بالرغم من كونه مكونًا أساسيّامن مكوّنات النسق التعددى) وسياقه المؤثر الأساسى فى نشوء التوحيد المشوب الخاص بيَهْوِه العبرانى ومن ثَمَّ التوحيد الحقيقى.

ومع ذلك فإنه إذا كان لاهوت آمون قد استطاع قبول الاتجاهات التوحيدية أو المُجْملة، فهو لم يتمكن فى أية فترة من تاريخه قبول أى شىء يشبه التوحيد الحقيقى بصورَة مبهمة. وكان من المنطقى تمامًا أن يستخدم كهنة آمون آمون رع أداة ما لإنهاء تجربة آتون التوحيدية البدائية. فقد ثاروا على تطور أسهموا هم أنفسهم فيه إسهامًا كبيرًا وأعادوا فرض إلههم الرئيسى المُجْمل داخل الإطار التوحيدى التقليدى، واعتبارًا من حوالى عصر الأسرة العشرين (ح. ١١٨٦-١٠٦٩ ق.م) انزلقوا إلى الأصولية والتعصب والشمولية الدينية.

ومع ذلك، وتناقضًا مع كل ما سبق، باستثناء التجربة التوحيدية الآتونية الأولى، كان لاهوت آمون رع تمجيدًا لاتجاه توحيد الإله الرئيسى، واستطاع منح سلطات ضخمة للإله الرئيسى، كما تمكن من دمج التعدد فى الوحدة، غير أنه لم يستطع قط رفض التعدد والحلول ووجود آلهة عدة. لقد كان آمون «الذى خلق نفسه فى الملايين»(٤٧) غير أن «الملايين» كانت أساس اللاهوت المصرى.

(٤٦) Faulkner, R.O., The Ancient Egyptian Book of the Dead, Spell 17, p. 44, Spell 1B, p. 35, etc., Lichtheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume II, p. 109 and p. 81, etc., and Breasted, James Henry, Ancient Egyptian Records of Egypt, Vol. 4, p. 162 and 351, p. 177.

(٤٧) انظر ص ١٤٣، ١٤٤ـ ومصر أصل الشجرة، الجزء الأول، ص ١٨٠، ١٨١.

الخلط بين التوحيد والاتجاهات التوحيدية والآلهة الرئيسية

هناك باستمرار خلط كبير بين آلهة مصر الرئيسية واتجاهاتها التوحيدية. فعلى وجه الخصوص، هناك رأى متواتر يقول بأن نسق الإله الرئيسى المصرى القوى كان فى واقع الأمر شكلاً من أشكال التوحيد. واستخدم بعض علماء المصريات الآلهة الرئيسية التوحيدية التى لا شك فى قوتها، وخاصة آمون، لتخمين أن النسق المصرى كان على أقل تقدير توحيدًا مستترًا. وهناك كذلك آراء تقول إن بعض الآلهة الأقدم مثل حورس ورع وأوزيريس وپتاح كانت فى الواقع توحيدية، ذلك أنه فى وجود هؤلاء اختُزل الكثير من الآلهة إلى بضع آلهة معدودة أو إله واحد. بل إن بعض علماء المصريات والمؤرخين فى القرنين التاسع عشر والعشرين مضوا إلى ما هو أبعد من ذلك ووضعوا نظريات معقدة بشأن ما يسمى بالتوحيد المصرى لا تزال قائمة حتى وقتنا هذا. وافترض بعض علماء المصريات هؤلاء أن مجمع الآلهة كان باستمرار إلهًا واحدًا وأن تقسيمه إلى أوجه أو آلهة مختلفة كان مجرد مسألة تنظيم خارجى كى يفهم عامة الناس الدين فهمًا أفضل.

ما لم يكن وراء تصرف المرء غرض شخصى يتعلق بالتوحيد، فمن الممكن تفسير كل المسائل اللاهوتية واللغوية المتعلقة بالتوحيد المصرى المفترض تفسيرًا معقولاً، مع وضع الاتجاهات التوحيدية فى مصر فى موضعها الصحيح.

ارتبطت كل الآراء الخاصة بالتوحيد المصرى بشكل أو بآخر بالأثر الباقى مما أسميه فى الفصل الرابع عشر الرؤية المصرية الملفقة فى أوروبا، أى مصر الخيالية. وقد بدأت هذه الرؤية الملفقة بالفيلسوف الإيطالى مارسيليو فيتشينو (١٤٣٣-١٤٩٩) الذى أراد دمج اللاهوت، وخاصة الوحى المسيحى، والسحر والعلم معًا. وقد ترجم فيتشينو كتاب Corpus Hermetica اليونانى إلى اللاتينية، وكان يعتقد، ومعه غيره من أعضاء الجماعات السرية أن Hermetica يعتمد على الممارسات السرية والحكمة اللاهوتية المصرية القديمة التى كانت المصدر الأول، prisca theologica، لكل دين ومعرفة وصورة سَبْقيّة للمسيحية. وما أعقب ذلك كان فى كثير من الأحيان محاولة غير عادية ومتهورة لرأب الصدع الدينى بين مصر وإسرائيل (وبالتالى المسيحية) بتخيل وجود توحيد أصلى وسرى فى مصر القديمة نُقِل إلى إسرائيل.

لابد أن الإثارة الفكرية لاكتشاف أنه لابد أن المصدر الأول المفترض وجوده كان طاغية. وعلى أية حال، فإن العلماء مثل نيكولاوس كوبرنيكوس (١٤٧٣ ـ١٥٤٣)، وچيوردانو برونو (١٥٤٨ ـ١٦٠٠)، وإسحاق نيوتن (١٦٤٣ ـ١٧٤٧) وقعوا فى مصيدة هذه الحكمة العظيمة الأصلية فى مصر القديمة. واعتبارًا من القرن السابع عشر، تبنى الماسونيون، الذين كانوا يبحثون بحماس عن مرجع أو مصدر أقدم من أى من المسيحية أو اليهودية، الخيار المصرى. وواصل العلماء البريطانيون والألمان، الذين ارتبطوا فى الغالب بالماسونيين، التلفيق بافتراض أشكال من فكرة التوحيد المصرى السرى. وكان العلماء المسيحيون البريطانيون، وأبرزهم چون سپنسر (١٦٣٠ ـ١٦٩٣) ورالف كَدورث (١٦١٧ ـ ١٦٨٨) وويليام واربرتون (١٦٩٨ ـ ١٧٧٩) هم من اخترع هذه الحركة التوحيدية المصرية. وبلغت تلك الموجة من الإعجاب الدينى بمصر ـ فى الواقع بالدور الفلسفى والدينى المصرى الخيالى ـ أوجًا يدعو للاستغراب بالكاتب الألمانى فردريش شيلر (١٥٧٩ـ ١٨٠٥).

كانت الفكرة الأساسية هى أن ما يسمى توحيد موسى الصادر عن السماء أنشأه المصريون وكان جانبًا سريًا أو خفيًا من جوانب الديانة المصرية ظل محافَظًا عليه باعتباره معرفةً سرية؛ لأن عامة الناس لا يمكنها سوى فهم التعددية. كما أن مذهبى التأليه الطبيعى(*) deism ووحدة الوجود(**) pantheism السريين كانا يُريان كذلك فى الديانتين المصرية والموسوية.

رفض سپنسر بشدة النسق المصرى، وخاصة الوثنية، غير أنه كان يعتقد أن المصريين هم أصل كل شىء فى المعرفة والديانة البشرية وكانوا يعرفون الحقيقة، ولكنهم احتفظوا بها سرًا. ويرى سپنسر أن موسى كان يهوديًا ممصرًا عدَّل التعاليم المصرية أو حولها إلى شرائع عبرانية كى يفهمها العبرانيون المتمصرون. كما ضمَّن موسى نسقًا سريًا فى شرائعه، مثلما فعل المصريون.

(*) مذهب يؤمن بالإله الخالق وحده دون الوحى والشرائع ويقوم على الإيمان بالإله بغير اعتقاد بديانات منَزّلة من السماء؛ وهو يدعو إلى الإيمان بدين طبيعىّ مبنىّ على العقل لا على الوحى، ويؤكّد على الأخلاقيات منكراً، فى القرن الثامن عشر، تدخّل الخالق فى نواميس الكون ـ المترجم.

(**) المذهب القائلَ بأن الإله والطبيعة شىء واحد وبأن الكون المادى والإنسان ليسا إلا تجليين للذّات الإلهية ـ المترجم.

اعتقد كَدورث فى كتابه «نسق فكرى حقيقى» A True Intellectual System of the Universe أنه كان هناك توحيد بدائى خفى فى مصر افترض وجود الإله الأول، وهو الإله المتعال الخفى الذى لا يراه أحد وهو من أنجب المعبودات الأخرى. ويرى كَدورث أن كتاب Hermetica يعكس معتقدات المصريين والديانة المصرية ويعبر عن حن كاى پان («الواحد والكل») الخالصة بمذهب التأليه الطبيعى، وقد علّم المصريون موسَى هذا النسق.

أبرز واربرتون، وكان أسقفًا پروتستانتيًا، فكرة وجود مذهب توحيدى سرى أوحى به الإله وراء التعددية الرسمية ثم كان الانحطاط إلى الوثنية وعبادة الحيوان. وطبقًا لما قاله واربرتون فقد تعلم موسى العبرانى هذا التوحيد السرى من المصريين وأبلغه لشعبه كله. غير أن واربرتون كان يرى إلى حد ما أن الإله التوحيدى المصرى السرى والأصلى لم يكن هو نفسه الإله التوحيدى اليهودى المسيحى.

وتخيل شيلر الذى ربما تأثر بالماسونية فى كتابه «بعثة موسى» Legation of Moses أن المصريين اكتشفوا بحكمتهم العظيمة أن التوحيد الذى كان فى الأساس مذهب وحدة الوجود ومذهب التأليه الطبيعى، غير أنها أخفته باعتباره سرها الأهم لأن من يلقَنونه هم وحدهم من يمكنهم فهمه، وقد لقن المصريون موسى كشف أمر الإله المصرى الأعلى السرى للعبرانيين وأعطاه اسمًا، غير أنه لم يكشف منه سوى تلك الجوانب والمعنى الخارجى الذى ظن أنهم يمكنهم التعامل معه؛ وهو ما كان قليلاً جدًا.

يبدو أن هؤلاء جميعًا، باستثناء شيلر، كانت يحركهم رغبة مفرطة ومسيطرة - مربوطة عادة برؤية الديانة المصرية من خلال موشور مسيحى - فى قراءة أشكال التوحيد فى التعددية المصرية. ودون التهوين من قدر المسعى الدينى المخلص من جانب كَدورث وآخرين، فلابد أن نأخذ فى الاعتبار عند تقويم آرائهم الأچندة الخفية الواعية وغير الواعية للغطرسة المسيحية («أبناء الرب») وإصرار الكنيسة على المعتقد القويم. ففى زمنهم كان يُنظر عادةً إلى تعدد الآلهة على أنه نوع من العيب والعار، وكان من المستحيل الحصول على معلومات عن النصوص الدينية المصرية من مصدرها، وكانت المعرفة بصفة عامة عن مصر قليلة نسبيًا ولم تكن موضوعًا من موضوعات المنهج التاريخى والعلمى الصارم. وعلاوة على ذلك، ورغم عصر التنوير العقلانى وتقدم

العلم، كان هؤلاء العلماء كذلك ضحايا مصر الملفقة ومصر الخيالية بطريقة غير معقولة التى تراها أوروبا.

يكاد يكون من المستحيل فى الوقت الراهن فهم الطريقة التى استوعب بها كل هؤلاء العلماء البارزين الديانة المصرية بما فيها من أشكال التوحيد. فحتى فى زمنهم لم يكن ينبغى لأى قدر من الآراء الأكاديمية المكابرة أو المجنونة بشان التوحيد المستتر، أو التوحيد الخفى، أو التوحيد الفعلى، أو التوحيد الحقيقى أن يغير الحقيقة الواضحة القائلة بأن مظهر الديانة المصرية الخارجى كان يعبر بكل وضوح عن التنوع الداخلى والخارجى والتعددية ويصورهما بعمق. وما كان ينبغى عليهم رؤيته، إذا كانوا قادرين على التغلب على أحكامهم المسبقة، هو أن هناك اتجاهات توحيدية داخل التعددية المصرية ربما أسهمت فى عملية تطور أدت فى النهاية إلى الثورة التوحيدية.

لم يكن من الممكن قبول الحقيقة البسيطة القائلة بضرورة رؤية الديانة التعددية المصرية من خلال صفاتها ونقاط ضعفها وليس بناءً على التفوق المفترض والحقيقة المطلقة للنظرة التاريخية والكلية المسيحية. وهى لا تزال مرفوضة فى زماننا هذا. ولم يكن بمقدور الكثير من علماء وقساوسة القرنين السابع عشر والثامن عشر قبول فكرة وجود آلهة وإلهات كثيرة، متناسين أن التوحيد المسيحى نفسهُ متعدد الأشكال. بل إنهم لم يتخيلوا احتمال أنه كان هناك تطور تدريجى من التعددية إلى التوحيد شمل الاتجاهات التوحيدية ومحاولات التوحيد المجهضة. وكان أقصى ما يمكنهم استساغته هو أن هناك توحيداً سريّا، أو توحيداً مستتراً، مصريّا، به العديد من العيوب، غير أنه ينسجم انسجامًا إجباريّا مع المخطط الإلهى الذى يمكن فيه وصفه بأنه صورة سبقية للتوحيد العبرانى وللحقيقة المطلقة الخاصة بالتوحيد المسيحى.

بطبيعة الحال، كان من المنطقى أن يطرح العلماء سؤالاً تاريخيّا عما إذا كان التوحيد قد حقق منافع للبشرية أكثر من التعددية أم لا. فبدون أن نأخذ فى الاعتبار ما إذا كان المرء مؤمنًا أم ملحداً، يبدو من المؤكد أن من الممكن استنتاج أن التوحيد هو أعقد النسقين، أو أنه كان من الناحية التاريخية على الأقل النسق الذى يسَّر التقدم الأخلاقى والديمقراطى والاقتصادى بشكل أفضل. ومع ذلك كان هؤلاء العلماء والماسونيون الأوائل والكثير من علماء المصريات على حق بطريق الخطأ. فقد تخيلوا فى أحسن

الأحوال وحدة وجود ومذهب تأليه طبيعى عالميين إما أن المصريين اخترعوهما أو أبرزوهما. وفى أسوأ الأحوال لم يكن ما يريدونه هو رؤية تفوق التوحيد وحقيقته المطلقة على التعددية وليس سلسلة من التطورات التاريخية فحسب، بل إنهم كثيراً ما شكلوا الحقائق بحيث تتوافق مع رغباتهم. وفى نقطة ما على الطريق، لم يحتملوا كون التوحيد لم يأت أولاً، وأن ديانة معقدة بشكل مذهل كالتعددية المصرية سبقت التوحيد، وخاصة التوحيد المسيحى.

فى القرن التاسع عشر، ومن خلال دراسة النصوص المصرية نفسها، أصبح من المستحيل إلى حد كبير عرض الآراء بشأن وجود التوحيد المصرى (ما عدا الفترة القصيرة التى دامت خمس عشرة سنة الخاصة بالتوحيد الأول الإخناتونى الآتونى فى القرن الرابع عشر ق.م). ومن السهل الآن رؤية الآراء الخاصة بالصلة التلفيقية منذ فيتشينو حتى واربرتون وحتى شيلر وحتى الماسونيين على أنها حس مشترك محض. وفى السنوات المتعاقبة وحتى يومنا هذا، لم يُعثر على نص إنجليزى واحد يشير ولو على نحو مبهم إلى أنه كان هناك مذهب سرى للتوحيد، رغم العثور على الكثير من النصوص المصرية التى تشير إلى ما يمكن تفسيره بسهولة على أنه اتجاهات توحيدية.

النظرية الأخرى التى لا تزال باقية بشأن أشكال التوحيد فى مصر، ويجرى تناقلها منذ أكثر من مائة وخمسين عامًا، هى المفهوم القائل بأن الحرف الهيروغليفى نتر يعنى بلا شك «الإله» وهو اسم مفرد، وهو بذلك يشير إلى نوع من التوحيد. وكما سنرى الآن، فإنه يمكن القول بأن المصطلح نتر، الإله، من بين أقل الحجج المستخدمة فى إثبات وجود التوحيد فى مصر وزنًا. ومع ذلك فقد ظل هذا المفهوم موجوداً بقوة حتى وقتنا هذا بين الجماعات المنشقة.

نتر هو المصطلح المستخدم للإله فى أقدم النصوص المصرية، غير أن أصله ومعناه غير واضحين.

ويبدو أن الحرف الهيروغليفى علم نتر تطور من الأعلام الطوطمية التوحيدية المشوبة فى عصور ما قبل التاريخ. وفى الأصل ربما كان شعار الطوطم المحلى (نباتًا كان أم حيوانًا) يُنقش على الأعلام المستخدمة للتعبير عن هُوية العشيرة. وأعقب ذلك تأليه الطواطم، وتعدد الآلهة المنظم، والصور التى تمثل الأفكار والحروف الهيروغليفية،

واستُخدم علم غير منقوش واحد مقترنًا بالحرف الهيروغليفى الذى يرمز إلى الإله للدلالة على إله بعينه، وثلاثة أعلام أو أكثر للدلالة على مجمع الآلهة. وهناك كذلك احتمال أن يكون المصطلح نتر نشأ فى الأصل باعتباره دلالة على الملك الميت فيما يتعلق بعبادة الأسلاف. ويبدو علَى أية حال أن أفضل تخمين هو أن نتر تطور ليصبح دلالة على إله بعينه، بينما تعنى صيغة الجمع، نترو، آلهة كثيرة.

الأمر الواضح والمثير للدهشة هو أن التفكير الذى يشبِّه مصطلح نتر بالتوحيد لا يأخذ فى اعتباره وجود العديد من صيغ المفرد والجمع الهيروغليفية لنتر منذ عصر الأسرات المبكر (اعتبارًا من ح. ٣١٠٠ ق.م) على أقل تقدير. فبالإضافة إلى پع نتر التى تعنى إله، شملت تلك الحروف صيغة الجمع التى تعنى آلهة، نترو، وصيغة المفرد التى تعنى إلهة، نترت، والجمع الذى يعنى إلاهات، نتروت، والمثنى، نتروى ونترتى، لأزواج الآلهة مثل حورس وست وأزواج الإلهات مثل إيزيس ونفتيس، ومصطلح نتر نفر، «الإله الكامل»، للدلالة على الفرعون الحاكم.

وعلاوة على ذلك لم يكن هناك حرف هيروغليفى فريد لنتر، مما يشير إلى أنه ربما لم يكن هناك أصل فريد أو معنى واحد لهذا المصطلح. فقد كان الشكل المفرد الذى يشبه العلم، أو الصقر على قاعدة تمثال موضوعة على رأس عمود، أو شخص جالس وركبتيه لأعلى الصور الأكثر شيوعًا التى تدل على نتر مفرد، غير أنه كان هناك ما لا يقل عن ٢٠ حرفًا هيروغليفيًا آخر مستخدمًا كذلك لآلهة وإلهات بعينها. ومن الواضح أن الحروف الهيروغليفية التى تشير إلى جمع الآلهة والإلهات كانت متعددة كذلك: فثلاثة أعلام أو أكثر، أو علم يتبعه المخصص المذكر، الذى يمثل شخصًا ملتحيًا يجلس وركبتاه لأعلى، وثلاثة خطوط أفقية رفيعة تشير إلى الجمع، وهذا الشخص زائد ثلاثة خطوط، أو ثلاثة صقور، أو نجمة وثلاثة خطوط، أو علم يسبق المخصص المؤنث، الذى يمثل امرأة جالسة تضع باروكة طويلة وركبتاها لأعلى، أو تسعة أعلام، تعنى «مجموعة آلهة» (التاسوع)، و١٨ علمًا تعنى دورتين (أو تاسوعين) من الآلهة، و٢٧ علمًا تعنى ثلاث «مجموعات» (حين تُستخدم كذلك فهى تضم الآلهة كافة)...

يمثل أصل ومعنى المصطلح السومرى الذى يعنى الآلهة، دينچير، نمطًا مشابهًا لمشكلة مصطلح نتر المصرى. فقد كان الرمز المستخدم للدلالة على دينچير هو النجم، الذى يبدو أنه كانَ يشير إلى شيء ما أو شخص ما فى السماء له طبيعة أسمى من طبيعة

الإنسان. وصار دينچير (وبعد ذلك إيلو فى اللغة الأكادية) يعنى، مثل نترِ، «الإله»، ولكن معناه غير واضح مثله مثل المصطلح المصرى.

هذا النوع من المشاكل شديد الحدة فيما يتعلق بالمصطلحين الساميين «إيل» وإلوهيم»، وذلك بسبب الموقف اليهودى القائل بأن كليهما يعنى الشىء نفسه، وهو الإله الواحد. وبالنسبة للكنعانيين الأوائل ومن بعدهم العبرانيين، يبدو أن المصطلح العام للكيانات الإلهية، أى الآلهة المحددة، كان إيل وكان المصطلح الذى يعنى آلهة كثيرة هو إيلوهيم.

فى زمن الديانة الطبيعية الكنعانية والتأثيرات الطوطمية، وحتى العصر البرونزى المتأخر (القرن الرابع عشر ق. م) والعصر الحديدى المبكر (بعد ١٢٠٠ ق. م)، كان الإله إيل ذو قرنى الثور واللحية الطويلة هو الإله الكنعانى الرئيسى. ولكن من المؤكد تقريبًا أن إيل بدأ مصطلحًا عامًا للإله، حيث كانت هناك كيانات إيل مختلفة فى الدول المدن الكنعانية: إيل إليون، وإيل عولام، وإيل رو، وإيل بيتئيل، وإيلواه، . . . إلخ. وكانت آلهة المدن الطوطمية الرمزية الحارسة تلك إيلوهيم، وهو المصطلح المستخدم للدلالة على الآلهة العديدة، تمامًا مثل ابن إيل اللاحق، الرب الكنعانى وإله المطر والخصوبة والزراعة والموت والبعث بعل والآلهة المرتبطة به «بعليم» (أرباب).

إلى جانب الأصول الموجودة فى عائلة الآلهة السامية الغربية المسماة «يا» و«ياو» و«ياه» و«ياهو» و«ياوى» و«يام» و«ياريخ» و«يبردمى» إلخ، وربما إله القمر والحكمة والخصوبة وراعى البقر فى أور، سين (نانا السومرى)، كان يَهْوه هو كذلك إيل فى مرحلة مبكرة (إيل شاداى، القدير) وبعل، أى رب. وبعد ذلك دَخل يَهْوه فى مرحلة من التوحيد المشوب حين كان يُشار إليه كثيرًا بيَهْوِه إيلوهيم، باعتباره الإله الرئيسى للإيلوهيم.

مهما كان التفسير الذى يقدم فيما يتعلق بالفروق فى المقاربة فى القسمين اليَهْوِى والإيلوهى من العهد القديم، يبدو جليًا أن الأقسام ما قبل الموسوية فى الأجزاء الأقدم من التوراة تشير على أقل تقدير إلى ذكريات آلهة عديدة، أى إلى إيلوهيم وبعليم. وواضح كذلك أن يَهْوه استوعب فى شخصه سلطات وصفات الكثير من الآلهة، وخاصة الكثير من الإيلات والكثير من الياهات (جمع يا)، وعززها. وفى بعض

الابتداعات العبرانية ورث يَهْوه حتى زوجة إيل عشيرة بأشكالها كإلهة أم وإلهة الأشجار والسارية/ العمود (مثل عمود چد المصرى). ولم تكن الإغراءات التعددية قد تلاشت بين العبرانيين حين حدث هذا كله - بل سوف تستمر لقرون - غير أن المرحلة المجملة بالنسبة ليَهْوه كانت قد انتهت ويبدو أن إيلوهيم أصبح شيئًا فشيئًا مصطلحًا مقبولاً للجلال الجمعى الخاص بالإله «الحقيقى» يَهْوه. ومع ذلك استمر إيلوهيم إلى حد ما يمثل بقايا الفكرة التعددية. وكان يُستخدم فى بعض الأحيان عندما كان شخص مثل إبراهيم يتعامل مع غير العبرانيين أو كان من يبدو غير عبرانى مثل أيوب يشير إلى الرب. واستمر استخدام مصطلح إيلوهيم حتى القرن السادس ق. م بين الموحدين المتشددين المخلصين فى توحيدهم مثل إشعياء وإرميا.

تتضح فى هذه التطورات الكنعانية والعبرانية الطوطمية وعبادة الطبيعة والتعددية والتوحيد المشوب. وكان المنطق هو نفسه على نحو صارم بالنسبة للمصطلحين نتر ونترو. فرغم التفسيرات المحرَّفة والمشوَّهة من جانب الموحِّدين، تبدو هذه الافتراضات معقولة بالنسبة لكل من المصطلحين المصريين نتر/ نترو والمصطلحين الكنعانيين العبرانيين إيل/ إيلوهيم.

يشير الاحتمال المنطقى إلى أن مصطلح نتر لم يُستخدم قط فى أى أمر سوى السياق التعددى بشكل أساسى. وليس من الواضح أن التوحيد أو شبه التوحيد أو حتى نمط يَهْوه المبكر أو أهورا مزدا المبكر استخدم مصطلح نتر، الإله. ويظل أفضل تخمين هو أن نتر تشير إلى إله بعينه يُعبد فى مكان معين دون أية منافسة كانت من الآلهة الأخرى.

رغم بعض الغموض حين لا يُستخدم اسم الإله مع الحرف الهيروغليفى نتر، فإنه لا يبدو أن نتر كانت فى يوم من الأيام اسم علم؛ إذ لا يبدو أنها كانت تدل فى يوم من الأيام على إله واحد وليست على إله سوى هذا الإله. ويبدو أنه كان يعنى باستمرار الإله، أى إله (نتر رع، أو نتر پتاح، أو نترت إيزيس إلخ، أو حتى إله محلى مبهم)، وليس إلهًا واحدًا يمكن تمييزه. فأى إله يمكن تسميته فى ألقابه «الإله العظيم»، أو حتى «الإله الأعظم». وحين تسمى إيزيس «أم الإله»، فلم يكن ذلك يوحى بأى شىء سوى أنها أم حورس وتجسيد عرش الفرعون الإله. وحتى حين أصبحت إيزيس «أم الآلهة» خلال عصر الدولة الحديثة (ح. ١٥٥٠-١٠٦٩ ق. م)، لم يلغِ ذلك الإلهات الأمهات

الأخريات. وكان الكاهن خادم إله بعينه، كالإله رع أو الإله حورس أو الإلهة حتحور الخ، وكان المعبد دار إله محدد، مثل الإله أوزيريس أو الإلهة إيزيس إلخ.

عند تسمية أى إله، بما فى ذلك أشدهم قوة من الآلهة الرئيسية (أو التوحيدية) مثل رع أو آمون، أو حتى أصغر الآلهة، أو الفرعون الحاكم، كانت اللغة المصرية تستخدم نفس المصطلح نتر نفسه. وعند الإشارة إلى الآلهة بصورة عامة، كان المصطلح المستخدم هو نَتَرو. وكان هناك بعض الالتباس أو التفاوت فى التعبير عن معنى الحروف الهيروغليفية التى تتضمن المصطلح نتر؛ فعلى سبيل المثال يبدو أن أنسب ترجمة لخرت نتر (العالم السفلى) هى «المكان الإلهى الأسفل»، بينما أنسب ترجمة لنترو تا مرى هى «سادة الأرض الزراعية المحبوبة [مصر]».

الاستثناء الواضح الوحيد لهذه القواعد العامة، ولكنه ربما لا يكون حقيقيًا، هو سبايت (التوجيهات)، أى متون الحكمة. فهذه النصوص عادة ما تسمى العديد من الآلهة، حيث تستخدم فى بعض الأحيان صيغة الجمع الخاصة بالآلهة، نترو، إلا أنها تشير مرارًا إلى صيغة المفرد للإله، نتر - پع نتر، الإله - فى إشارة إلى الإرادة الإلهية، والثواب والعقاب الإلهيين. وفيما بيّن بعض علماء المصريات، فُسِّر هذا على أنه دليل على التوحيد وعلى أنه نسق من طبقتين كان فيه التوحيد هو المذهب المصرى الصحيح، الخفى بصورة أو بأخرى، وكان التعدد هو مظهره الخارجى المخصص لاستخدام عامة الناس.

تتجاهل مثل هذه المقولات أنه يبدو أن مؤلفى متون الحكمة يشيرون إلى نتر بصورة عامة، أى إلى الإله سواء أكان رع أم أوزيريس أم پتاح أم آمون الخ، وأننا لا نَجد فى أى موضع أية إشارة واضحة إلى أنهم كانوا يؤمنون بوجود إله واحد. وعلاوة على ذلك، كان من الواضح أن الاتجاه العام فى متون الحكمة، مثلها مثل سائر النصوص المصرية، كان اتجاهًا تعدديًا ويقع داخل النظام الكونى والسياسى الدينى المصرى. وفى أحسن الظروف، ربما يكون من الممكن الحديث عن الاتجاه التوحيدى، إلى جانب تعدد الآلهة، فى متون الحكمة (وحتى هذا غير مؤكد).

كان هنرى فرانكفورت فى كتابة «ديانة مصر القديمة» الصادر فى عام ١٩٤٨ هو أفضل من أوضح جدل نتر/ التعدد/ التوحيد فى متون الحكمة. فقد قال فرانكفورت

بأسلوبه البليغ واعتماداً على افتراضه أن المصريين كانت لهم «تعددية مقاربات» و«حلول متعددة» والعديد من الأساليب المختلفة والمتناقضة لمعالجة المسائل الدينية المعقدة: يُستخدَم الأصل [فى متون الحكمة] نتر التى قد تبدو «إلهًا» أو «الإله» أو «الرب». فكلمة إله شديدة الغموض، وكلمة «الإله» شديدة التحديد، والمعنى الدقيق لكلمة نتر هو «الإله الذى يجب عليك أن تحسب حسابه فى مثل هذه الظروف». وعادة ما يترجَمها علماء المصريات على أنها «الرب»، وهذا مطابق للحقيقة، حيث إن علاقة المصرى بالإله الذى كان عليه أن يحسب حسابه فى لحظة معينة تكاد تسقط من الاعتبار، مؤقتًا، سائر الآلهة كافة[٤٨]. بعبارة أخرى، كانت نتر تعنى الإله الذى يُخاطَب بالفعل فى لحظة بعينها، وهو ما يمكن أن ينطبق على أى إلهٓ.

من بين علماء المصريات الأوائل، كان إ. أ. واليس بدج (١٨٥٧-١٩٣٤) أحد أقوى المؤيدين لوجود توحيد قديم وربما أصيل فى مصر القديمة. وربما كان واحداً من كبار ضحايا مصر الخيالية الملفقة. وكرس واليس على نحو خاص جهوداً ضخمة لمحاولات التفسير المتعلقة بتناظر نتر ونترو الواضح فيما يتعلق باللاهوت التوحيدى.

كان بدج يود لو استطاع أن يوضح وجود التوحيد فى مصر القديمة بطريقة معقولة. فقد كان يعتقد فى الأساس أن هناك نتر، «إله واحد، أوجد نفسه بنفسه، وخالد، وخفى، وأبدى، وعليم، وقدير، ومبهم، وهو خالق السموات والأرض، والعالم الآخر... إلى جانب هذا الكون... [وكانت هناك] فئة من الكائنات التى كانت تسمى نترو... أى «آلهة»... وهى المقابل للملائكة الطبقة العليا وطبقات الآلهة التى نجدها فى أنساق الديانات الأخرى».

من الواضح أن بدج كان يعتقد أن أشكال التعدد والتوحيد تواجدت معًا منذ أزمان بعيدة فى مصر القديمة، «... ذلك أن أدلة متون الأهرام تبين أنه فى عصر الأسرة الخامسة (التى يحدد زمنها بأنه «حوالى عام ٣٣٣٣ ق. م»!) كان التوحيد والتعدد مزدهرين جنبًا إلى جنب.» وكان يعتقد أن الكهنة المصريين حولوا هذا التوحيد إلى التعدد من أجل تيسير استهلاك الجماهير.

(٤٨) Frankfort, Henri, Ancient Egyptian Religion, An Interpretation, p. 67.

وفى مقدمته الضخمة لـ«كتاب الموتى» (أكثر من ١٥٠ صفحة) التى تعكس جدل القرن التاسع عشر بشأن مصر والتوحيد، اعترف بدچ صراحةً بأن معنى الحرف الهيروغليفى نتر قد «ضاع»، مع أن هذا الاعتراف لم يساند دليله. ولكن بدچ كتب قائلاً إنه «مهما كَان يعنى» فمن الواضح أنه «ينبغى حفظه للتعبير عن اسم خالق الكون، وينبغى ترجمة نترو التى عادة ما تُترجم 'آلهة' بكلمة أخرى، ولكن من المستحيل تقريبًا قول ما هى تَلَك الكلمة». ويرى بدچ أن المصريين «تصوروا وجود الإله المجهول والمبهم والأبدى واللامحدود، الذى هو الواحد؛ بغض النظر عما تعنيه كلمة الواحد...»(٤٩).

فمن هى إذن تلك القوة، ذلك النتر الواحد الغامض، الذى اختلفت قدرته وصفاته عن سائر الآلهة، نترو، التى لم تكنَ آلهة بالفعل؟ بالرغم من ملايين الكلمات وأكثر من ٥٠ كتابًا، لم يَقل لنا بدچ من هى. فهى لم تكن حورس أو رع؛ لقد كانت نترو. فيبدو أنه يشير إلى أنها قد تكون أتوم بدوره الأزلى باعتباره الإله الخالق العظيمَ الذى خلق نفسه بنفسه. غير أن بدچ يوضح بطريقة غير مقنعة السبب فى أن آمون كان يوصف باستمرار بالطريقة نفسها مثل أى من النترو القديمة فى أقدم النقوش وأوراق البردى. وإذا كان النتر هو الإله المصرى الواحد الَحقيقى، سواء أكان خفيًا أم لا، أما كنا سنجد بعضًا من هذَا التلميح إلى هذا الوضع فى النصوص الدينية المصرية الوفيرة؟ ليس الواقع هو أننا لا نجد مثل هذا التلميح فحسب، ولكن كما رأينا فإن المصطلح نتر كان يُستخدم باستمرار لوصف أى إله مفرد وكان يُستخدم بهذه الطريقة لمئات الآلَهَة والإلهات على مر آلاف السنين.

يتعرض بدچ فى الوقت الراهن لنقد شديد بشأن حكمه المسبق الساحق والثابت لفرض التوحيد على التعدد المصرى وآراء أخرى، أبرزها أخطاء التفسير والترجمة والتواريخ المتكررة (فقد استخدم بصورة عامة شبكة تجعل الحضارة المصرية تزيد فى القدَم بمقدار ألف سنة عما يمكن أن تكون عليه). وكل هذه الانتقادات مبررة؛ فالكثير منَ أعمال بدچ عفا عليه الزمن، والكثير منه متضارب ومتنافر ويتسم بعضه بحكم

(٤٩) Budge, E.A. Wallis, Osiris & The Egyptian Resurrection, Volume I, pp. 348, 352, 353 and Budge, E.A. Wallis, The Egyptian Book of the Dead, pp. xciii, xxxii, xxxiii, xci and c.

المركزية الأوروبية المسبق. ومع ذلك فإن الاتجاه السائد الذى يدعو إلى نبذ بدچ تمامًا (وبعض علماء المصريات الرواد الآخرين مثل إرمان) لا يمكنه صرف النظر عن أن عمله لا يمكن تجاهله فى أية دراسة لمصر، لاتساع الموضوعات التى حاول تحليلها والدور الذى قام به فى وضع المسائل التى جرى تحليلها فيما بعد تحليلاً أكثر منطقية فى موضع الصدارة.

ولم يكن بدچ وحده بين علماء المصريات الأوائل فى الإيمان بتلك الآراء الخاصة بالتوحيد المصرى؛ فقد كان واحدًا من أكثر المؤيدين عنادًا إلى جانب عالم المصريات الألمانى إميل بروجش (١٨٤٥-١٩٣٠). وعبَّر العديد من علماء المصريات قرب انتهاء القرن التاسع عشر عن أشكال مختلفة من الرأى القائل بأن الديانة المصرية كانت توحيدية إلى حد ما أو توحيدية بشكل مستتر. وبسبب دراساتهم والتأثير الباقى لكتاب Hermetica الذى يعود إلى عصر النهضة، أصبحت النظرية القائلة بأن الديانة المصرية بدأت كتوحيد قبل أن تنحدر إلى التعدد شائعة بصورة كبيرة بين علماء المصريات فى بريطانيا وفرنسا وألمانيا.

عبر الكثير من علماء المصريات الفرنسيين، ومنهم إيمانويل دى روجيه (١٨١١-١٨٧٢) وچاك چوزيف شامپليون فيچاك (١٧٧٨-١٨٦٧) وأوجست ماربيت (١٨٢١-١٨٨١)، عن أشكال مختلفة من الرأى القائل بأن الديانة المصرية بدأت فى الأصل كتوحيد وأن هذا التوحيد لم يُقضَ عليه قط حتى وإن جرى التعبير عن الديانة المصرى من الخارج على أنها تعددية. وبدأ جاستون ماسپيرو (١٨٤٦-١٩١٦) بالاعتقاد بأن التوحيد المصرى كان تطوراً من التعددية، قبل أن ينتهى بتشدد إلى أن الديانة المصرية كان على وجه الدقة ما وصفته به نصوصها، وهو أنها تعددية. وأحيا علماء مصريات فرنسيون آخرون مثل أبيه إيتيان دريوتون Abbé Etienne Drioton (١٨٨٩-١٩٦١) فى أواخر الأربعينيات مفهوم التوحيد فى مصر القديمة الذى يعود إلى عصر الدول القديمة (ح. ٢٦٨٦-٢١٨١ ق.م).

أساء كثير من علماء المصريات الآخرين تفسير الاتجاهات التوحيدية مثل لاهوت الإله الرئيسى وتجميع آلهة كثيرة فى إله واحد الذى يتسم بصفات التوحيد الحقيقى. وكان ذلك على نحو خاص حالة مذهلة لشخص متدين مثل زيجفريد مورنتس

(١٨١٤-١٩٧٠) الذى كان يعتقد أن الكهنة المصريين افترضوا وجود توحيد داخل التعددية الخارجية.

أحد أكثر الآراء غرابة بشأن ما يسمى التوحيد المصرى هو ما كان يؤمن به المؤرخ السنغالى شيخ أنتا ضيوف (١٩٢٣-١٩٨٦). فبعد أن جمع بين آراء القرن التاسع عشر بشأن التوحيد المصرى الأصلى وحكايات الكتاب المقدس والمركزية الأفريقية، افترض أن «موسى عاش فى زمن تل العمارنة حين كان أمنحتپ الرابع (إخناتون، ح. ١٤٠٠ ق. م) يحاول إحياء التوحيد القديم الذى كان فى ذلك الوقت قد قلل من شأنه التباهى الكهنوتى وفساد الكهنة... وربما تأثر موسى بهذا الإصلاح. ومنذ ذلك الحين دعا إلى التوحيد بين اليهود. وكان التوحيد بكل تجريده موجوداً بالفعل فى مصر التى استعرته من السودان المروى وإثيوبيا شعوب التاريخ القديم المتمدينة»(٥٠).

بالنسبة لأحدث جدل يتعلق بالتوحيد أو ما قبل التوحيد المصرى المحتمل كما يتضمنه لاهوت پتاح/ منف على حجر شباكا، وهو الجدل الذى بدأ فى القرن العشرين (ومازال مستمراً)، لابد هنا كذلك أن يكون الاستنتاج هو أنه كان يمثل اتجاهاً توحيديّاوليس توحيداً. وكما رأينا وسنظل نرى، فمن المحتمل أن لاهوت أواخر القرن الثامن ق. م ظل بقوة جزءاً من المقاربة المصرية المتعددة للآلهة بالرغم من جوانبها الوحدوية التوحيدية وفكرة الخلق المجردة من قلب (عقل) ولسان (كلمة) پتاح التى تشبه الفكرة اليهودية المسيحية.

لخص إيريك هورنونج (المولود فى عام ١٩٣٣) فى كتابه Einfülrung in die Agytologie الصادر فى عام ١٩٦٧ (وهو كتاب قُصد به أن يكون تجميعًا لمصادر علم المصريات أكثر منه وسيلة لعرض المعلومات العظيمَة) الجدل الدائر حول التوحيد والتعددية بين علماء المصريات: «... جرت محاولات للتقليل من أهمية التوحيد المصرى بحجة أنه كان «خادعًا» وبيان وجود «إله مجهول» يمكن للتوحيد استيعابه. وإذا كان بالإمكان أن يوجد بالفعل توقير وإجلال لإله فرد، فإن تعددية الصورة الإلهية

---

(٥٠) Diop, Cheikh Anta, The African Origin of Civilization, Myth or Reality, p.6.

تظل حاضرة بقوة فى وعى المصرى. ويمكن وصف عقيدة إخناتون الذى أعاد العلم الحديث اكتشافه باعتباره مؤسسًا دينيًا قديمًا بأنها «توحيد». وفى المستقبل قد يكون من الأفيد الحديث عن المفاهيم التكميلية فى منطق متعدد التكافؤ يوجد فيه «الإله» المفرد وجمعه، كما يظهر فى النصوص المصرية، ولا يستبعد أحدهما الآخر بالتبادل».

فى كتاب «مفاهيم الآلهة فى مصر القديمة: الواحد والكثير» Conceptions of Gods in Ancient Egypt: The One and the Many أوضح هورنونج بشكل مقنع أنه «. . . قبل إخناتون كان وضع أى إله فى موضع مميز لا يهدد وجود سائر الآلهة. فالواحد والكثير كانوا يعامَلون على أنهم تعبيرات متكاملة لا يستبعد بعضها بعضًا».

موقف هورنونج الأساسى هو أن «. . . مقابلة التوحيد/ التعددية لا يبدو أنها تقدم مفتاح الحل لأنها صيغت صياغة شديدة الضيق.» «وكانوا [المصريون] يرون أن طبيعة الإله يصبح من السهل الوصول إليها من خلال «تعددية المقاربات»؛ فعند إدراك هذه [المقاربات] كلها معًا فحسب يمكن فهم الكل. . . إذ كان المصريون يرون أن العالم يخرج من الواحد، لأن اللاموجود واحد. . . ولا يميز الإلهُ الخالقُ العالمَ فحسب، بل يميز نفسَه كذلك. . . فمن الواحد يخرج. . . تنوع «ملايين» الأشكال المخلوقة. وقد انقسم الإله، والخلق انقسام. . . والعناصر المنقسمة تعتمد على بعضها اعتمادًا متبادلاً، ولكنها تظل منقسمة ما دامت موجودة. . . وعن طريق التحول إلى كائن يفقد الإله الوحدة الحصرية المطلقة الخاصة ببداية الأشياء. . . وحتى الآن لم يمكن فى أى مثال، حتى فى نصوص التوجيهات والنصائح، إثبات أن المصرى كان يعنى بـ«إله» أيّامن الفرد ـ الذى لا إله غيره ـ أو الواحد والأعلى بين الآلهة. وعلى عكس ما يؤكَّد عليه باستمرار بطريقة غير دقيقة، فإن المفهوم المصرى للإله لم يشمل قط أفكارًا توحيدية ضمن مفرداته؛ بل إن الأفكار التوحيدية المشوبة أو القائلة بوحدة الوجود لا يمكن تحديدها بشكل مؤكد فى استخدام كلمة «إله». . . وربما كان التوحيد مستحيلاً فى المنطق المصرى. . . فالتوحيد لا ينشأ داخل التعددية عن طريق التراكم البطىء لـ «الاتجاهات التوحيدية»، بل إنه يتطلب نقلاً كاملاً للأنماط الفكرية»(٥١).

---

(٥١) Hornung, Erik, La Grande Histoire de l'Egyptologies (Einführung in did Agyptlogie). Pp. 86-87, Conceptions of God in Ancient Egypt, The One and the Many, pp. 249, 252-253, 60 and 243.

وهكذا يرى هورنونج أن المصريين كان لديهم مقاربتان متزامنتان ومتوافقتان لآلهتهم: مقاربة للواحد، للإله، أى إله، باعتباره كائنًا فريدًا فى الوقت الذى يكون فيه كائنًا معبودًا. . . ومقاربة للكثير، أى للآلهة الكثيرة فى مجمع الآلهة باعتبارها ممثلة للأوجه المتعددة للكون. ويمثل هذا اتجاهًا معاكسًا تمامًا مقارنة، كما سنرى، ببعض علماء وكُتَّاب القرنين السابع عشر والثامن عشر وبعض علماء المصريات الأوائل الذين بالغوا فى إضفاء الصفات التوحيدية على الديانة المصرية.

قطع اقتراح هورنونج وضع الديانة المصرية فى هذا الإطار من المفاهيم المتوافقة المتكاملة - «الواحد والكثير» - شوطًا كبيرًا فى اتجاه التحضير لتقييم أفضل للديانة المصرية. ووفر هورنونج وفرانكفورت أدوات مفاهيمية قوية أنهت بالفعل الجدل الدائر حول وجود التوحيد المصرى خارج ديانة آتون. ويبدو أن آراء علماء المصريات مثل بدج وبروجش ودى روچيه وماريت ودريوفون قد رُفضت رفضًا حاسمًا. ومع ذلك لم ينه هورنونج وفرانكفورت بحال من الأحوال الجدلَ المتعلق بدور اتجاهات التوحيد المصرية فى التطور نحو التوحيد.

أظن أن هورنونج مخطئ بشكل أساسى فى رفضه وجود الاتجاهات التوحيدية فى مصر وفى الشك فى أنه كانت هناك مراحل توحيد مشوب فى مصر. وحتى إذا لم يعترف هورنونج بذلك، فمن الواضح أن وصفه المقاربة المصرية لـ«الواحد» اتجاه توحيدى. ففى مصر، كما فى مجتمعات كثيرة أخرى، كانت الآلهة المحلية فى عصور ما قبل الأسرات وعصر الأسرات المبكر آلهة أقاليم سبقت التوحيد المنظم وبعد ذلك تعايشت معه فى بعض الأوقات وفى أماكن كثيرة ليشكلا معًا توحيدًا مشوبًا. وأنا أشارك هورنونج كل المشاركة فى رأيه القائل بأن ثورة مفاهيمية - حدثت مع ديانة آتون الإخناتونية - هى وحدها التى كان يمكنها ولادة التوحيد. ومع ذلك يبدو من المستحيل رفض احتمال، بل ومعقولية، أن توليفة من العوامل أدت إلى اختراع التوحيد فى مصر وفى إسرائيل. وهناك صلة واضحة بين اتجاهات التوحيد المصرية والتوحيد العبرانى يمكن افتراضها فحسب دون إثباتها، غير أنه يبدو من المستحيل إنكار أن الثورة المفاهيمية الآتونية غذتها مراحل من التوحيد المشوب والاتجاهات التوحيدية.

ربما كان لاهوت الإله الرئيسى هو مفتاح الأمر. وربما كان هذا المصطلح هو أفضل

ما يمكن تكييفه مع صفات ما بعد التوحيد المشوب والتعددية والتوحيد الخاصة بآلهة مثل أتوم وپتاح، بل وحتى آلهة مثل رع وحورس. ففى لاهوت الإله الرئيسى، لم يكن وجود آلهة كثيرة معترفًا به فحسب، كما فى التوحيد المشوب، بل كانت تُعبد عبادة نشطة إلى جانب الإله الرئيسى حتى وإن كانت مكانتها أقل بكثير، وهو أمر متوافق مع التعددية. غير أنه مع تقدم التاريخ المصرى لم تعد الآلهة الرئيسية موضوعة داخل نوع من التعددية غير المحدودة. فقد اكتسبت الآلهة الرئيسية بما تجمع لديها من سلطات الآلهة التى وحدتها المقدمات المنطقية الخاصة بالوضع الوحدوى وشكلت اتجاهًا توحيديًّا. ومن الواضح أن الآلهة الرئيسية، التى بلغت ذروتها فى أمون وپتاح، كانت تمثل اتجاهات توحيدية، حتى وإن كان طابع تلك الاتجاهات مشوشًا فى كثير من الأحيان، وبشكل واضح داخل إطار تعددى، وحتى إذا كان المطلوب لتهديد التعددية يزيد على لاهوت الإله الرئيسى بكثير. وكان الأمر يحتاج إلى ما يزيد كثيرًا على المقدمات المنطقية للتفكير المجرد كما هو متضمن فى لاهوت پتاح/ منف قبل التمكن من تقويض المقاربة التعددية المصرية.

الواقع أن الموانع التى كانت تقف فى سبيل التوحيد فى مصر كان من الصعب تخطيها إلى حد ما. فمصر كانت غارقة فى التعددية، وفى مئات الآلهة المحلية والقومية والعالمية التى كانت تحتفظ جميعها بفرديتها. وكانت مصر غارقة فى الحلول فى الطبيعة، وليس السمو فوق المادة. وكانت مصر غارقة فى مبدأ الطابع المتعدد للكلية؛ حح، ملايين الأوجه فى الكلية، حتى حين تكون موحدة إلى حد ما فى وظائف الإله الرئيسى الموحد. بل لم تكن الأشكال الأكثر اتساعًا من لاهوت الإله الرئيسى، مثل لاهوت آمون رع، هى التى يمكنها تغيير واقع كون التعددية فى المقام الأول مقاربة حلولية وشعائرية وحيوية ومادية ومتعددة وبراجماتية للمقدس؛ وجميعها صفات تتعارض مع التوحيد.

فى هذا السياق لم يمكن للاتجاهات التوحيدية تغيير حقيقة أن الفجوة الأساسية التى دون التوحيد لا يمكن سدها لأن التوحيد يقوم على حصرية المفهوم الواحد والتسامى فوق المادة. ومع ذلك كانت الاتجاهات التوحيدية فى مصر حقيقية، باعتبارها مفهومًا ضمن مفاهيم كثيرة داخل إطار نسق تعددى فى المقام الأول. ولا يتوافق واقع أن اتجاهات لاهوتية عديدة، بما فى ذلك الاتجاهات التوحيدية، كانت فعالة

فى أوقات مختلفة على مدار ما يزيد على ٣ آلاف عام من التاريخ الدينى المصرى مع جوهر الديانة المصرية التعددى الأساسى والغالب.

ليست الاتجاهات التوحيدية بالتوحيد، غير أن التعايش والتوتر الدائم بين التعددية والاتجاهات التوحيدية حقيقى. وقد رأينا وسنظل نرى أنه يبدو أن مصر كانت أصل الشجرة الذى نما منه التوحيد، حتى وإن لم يكن هناك دليل مباشر على ذلك.

الاتجاهات التوحيدية والفجوة التى دون لاهوت التوحيد وأخلاقه وأخروياته

مادام التوتر بين الاتجاهات التوحيدية من جهة والتعددية من جهة أخرى يحتويها لاهوت الإله الرئيسى، فقد كان توترًا خلاقًا، بل ويوفر ترابطًا للنسق السياسى الشمولى الثيوقراطى. ومادام الاتجاه التعددى لم يتعدَ حدودًا بعينها، كما حدث مع تجربة آتون التوحيدية البدائية، فقد احتفظ فى الواقع بقيم التوحيد الأساسية التى كانت الأساس الشعبى المتين للعادات والمعتقدات المصرية. وفى الهند وبابل وكنعان الثيوقراطية التعددية كان ذلك صحيحًا بلا شك، بينما أدى ذلك فى إسرائيل موسى والقضاة الثيوقراطيين وحتى القرن السادس ق.م إلى صراع مرير بين التعددية والتوحيد.

أسهم الاتجاه التوحيدى المصرى، الذى تولد من التوحيد المشوب ولاهوت الإله الرئيسى، إسهامًا كبيرًا فى الوصول بمصر إلى حدود التوحيد حوالى عام ١٣٥٠ ق.م بتوحيد الفرعون إخناتون الأول (وإن لم يتم عبور الحدود مع التوحيد الحقيقى، وإذا قبلنا التعريف الشامل القياسى للتوحيد). وعلاوة على ذلك فربما كان اتجاه الإله الرئيسى التوحيدى الخاص بآمون رع والتجربة التوحيدية الآتونية البدائية للمصريين، إلى جانب اتجاه الإله الرئيسى التوحيدى الخاص بمردوخ البابلى، هما إلى حد كبير التأثيران الخارجيان الرئيسيان اللذان أديا فيما بين القرن الثالث عشر والسادس ق.م إلى ظهور توحيد يَهْوِه ومن ثَم إلى التوحيد الحصرى الحقيقى فى إسرائيل.

يبدو أن لاهوت الإله الرئيسى فى مصر فى عصر الأسرة الأولى (ح. ٣١٠٠-

٢٦٨٦ ق. م)، وخاصة مع وجود حورس ومن بعده رع، كان أقوى مما كان عليه فى سومر فى وجود إله الأرض إنليل أو إله الماء إنكى. بل إنه حتى صفات الإله الرئيسى الخاصة بإله القمر والحكمة الأكادى سين (نانا السومرى) كانت أبعد من أن تضارع النفوذ الذى نسبه المصريون لآلهتهم الرئيسية، غير أن سين كان له بعض النفوذ اللاهوتى التوحيدى التقليدى. وربما لم يحدث قبل القرن الثامن عشر ق. م أن بدأت دولة بابل السومرية اللاحقة تجريب مفهوم الإله الرئيسى على نفس القدر من قوة المفهوم الذى اختُرع فى مصر. وأصبح مردوخ إلهًا رئيسيًا فى «بابل، مركز العالم» وحظى فى النهاية بالتوقير إلى حد إقصاء سائر الآلهة دون إنكارها.

فى عصر الدولة الحديثة (ح. ١٥٥٠-١٠٦٩ ق.م)، كان الإله الرئيسى آمون رع أقوى من الإله البابلى الرئيسى مردوخ. وكان ذلك هو السياق الذى تم فيه بلوغ إخناتون (ح. ١٣٥٢-١٣٣٦ ق. م) حد الفيضان الذى أدى إلى التوحيد البدائى ثم تخطيه ذلك الحد. وبالطبع لم يكن مستغربًا أن ذلك حدث فى طيبة حيث كان للكهنة أكبر وضع ثيوقراطى وشمولى ومجمل لاهوتيًا.

بقدر ما كان عليه تطور التوحيد من أهمية، لم يكن الاتجاه التوحيدى الخاص بآمون رع مع ظهور عبادة آمون سوى مرحلة. فقد كانت هناك حاجة إلى مقاربة أشد جذرية بكثير قبل التمكن من اختراع التوحيد الحقيقى. وكان جوهر لاهوت آمون، وكل الأنساق اللاهوتية الخاصة بسائر الآلهة، باستمرار هو إجمال الآلهة وإضافتها وتوحيدها فى نظرة كلية كان التنوع الحلولى هو العنصر الأساسى فيها. إذ كان آمون هو «الواحد الذى جعل من نفسه الملايين (حح)»، ولكن «الملايين» كانت هى المهم فى هذه المعادلة. وكان جوهر التوحيد وحدويًا بشكل تلقائى. وحتى فى أكثر أشكال لاهوت الإله الرئيسى اتساعًا، ظلت تلك الفجوة التعددية الأساسية التى دون التوحيد قائمة؛ ونعنى بذلك وحدة الإله وتعدده العفويين مقابل الوحدة باعتبارها الواقع الإلهى الواحد غير القابل للانقسام، أى تلك الكلية التى تتحقق من خلال الإضافة المؤقتة مقابل الكلية الدائمة باعتبارها وحدية وحدوية.

على مدار التاريخ الدينى المصرى بكامله، كان الاتجاه الدائم نحو الإجمال، ونحو استيعاب الآلهة بعضها بعضًا. ولم يكن للآلهة والإلهات المصرية صفات دائمة أو حتى

أسماء دائمة وكانت، كما رأينا، عرضة باستمرار للتركيب والدمج مع الآلهة والإلهات الأخرى. ولم يظل أى من الآلهة إلهًا رئيسيًا بشكل مستمر، حتى رع أو آمون. بل إن الآلهة الرئيسية المهمة مثل حورس ورع وأوزيريس وپتاح وآمون استوعبت بعضها بالإضافة إلى استيعاب الآلهة الأقل أهمية. وكان هناك تعاقب وتزامن للآلهة الرئيسية وليس وجود إله رئيسى دائم. وعلاوة على ذلك، كان الأمر التعددى التقليدى هو أن تلك الآلهة الرئيسية المتعاقبة والمتزامنة لم ترفض وجود الآلهة الأخرى، حتى تلك الآلهة الأخرى فى أقاليمها الأصلية. وما إن خرج يَهْوه العبرانى من أصوله التعددية حتى رفض بعزم سائر الآلهة كافة باعتبارها زائفة وفى مَرحلة تالية أنكر بعزم وجودها نفسه.

لم يكن هناك إله مصرى واحد، بغض النظر عن عظَم نفوذه، بما فى ذلك آمون، قديرًا بحق فى يوم من الأيام، ولم يكن أى منها متساميًا فوق المادة. فقد كان النفوذ والمعرفة والوظائف أمورًا يشترك فيها المئات من الآلهة المحلية والقومية المصرية والفرعون الإله. فقد كانت الآلهة والإلهات المصرية والفرعون الإله يقتسمون الكون فيما بينهم وكانوا تشخيصات مادية حالَّة للقوى الكونية والطبيعية والحيوانية والبشرية. وكانوا معبودات مادية وطواطم/ شعارات، وفى حالة الفرعون إلهًا متجسدًا فى هيئة بشرية. أما يَهْوه فكان قديرًا ومتساميًا فوق المادة بحق؛ فهو لم يشارك أى إله غيره فى شىء ولم يكن حالا فى الطبيعة. ولم يكن قط معبودًا ماديًا. وبالنسبة ليسوع، فرغم أنه قُتل وبُعث مثل أوزيريس، فقد كان مختلفًا اختلافًا جذريًا عن كل من أوزيريس وتجسد الفرعون كإله نتيجة لتضحيته الطوعية بنفسه، وطابعه الأخلاقى، ووعده الأخروى.

خُلقت الآلهة المصرية بطريقة أو بأخرى؛ فهى ليست غير مخلوقة وموجودة خارج الزمن مثل يَهْوه. وحتى حين كانت هناك مزاعم بأن بعضها قبلى الوجود أو أنه خلق نفسه بنفسه، فإن السياق الذى كانت تُطرح فيه تلك الادعاءات (بالنسبة لأتوم أو أتوم رع أو پتاح) كانت تتصل أكثر بكونه ذاتى الوجود أكثر منه إلهًا خلق نفسه بنفسه وكونه خارج الزمن.

خرج الإله الخالق المصرى الأزلى أتوم من نون، تجسيد وارِت، مياه الشواش، قبل

خلق سائر الآلهة والكون. وكان ثامون هليوپوليس ملازمًا للشواش. ووصف پتاح فى تاسوع منف بأنه قبلى الوجود بالنسبة لسائر الآلهة ولخلق الكون، ولكنه لم يكن، مثل يَهْوِه، قبلى الوجود بالنسبة للشواش.

من بين الآلهة المصرية الخالقة كافة، نجد أن پتاح أقرب ما يكون إلى **المبدأ الأول**، أو للمفهوم الأرسطى الخاص بـ«المحرك الذى لا يحركه شيء»، غير أن هناك فرقًا كبيرًا بين پتاح الذى كان ملازمًا لنون، الشواش، الذى كان پتاح نون، ويَهْوِه الذى لم ينبثق من الشواش، بل وُجِد قبل الشواش، وكان هو «المحرك الذى لا يحركه شيء» الأوحد.

كان يَهْوِه الإله الوحيد الذى ادُّعِىَ أن وجوده سابق للشواش وأنه قادر على الخلق من لا شيء. وهناك مثال واحد قُدِّم على أنه «الخالق الذى لم يخلقه أحد» - آمون - والسياق الذى كُتب فيه هذا الادعاء ضمن لوحة الأخوين سوتى وحور يجعل من المشكوك فيه أن الأمر لم يكن سوى كلام مبالغ فيه يخلو من أى قصد حقيقى. والادعاءات المعتادة بالنسبة لآمون كان أنه وُلد من نفسه ولم تكن له أم أو أب، أو أنه كان كاموتيف، «فحل أمه»، أو أنه كان «فردًا»، وهى ادعاءات سيقت من أجل آلهة أخرى. وعلاوة على ذلك لم يكن هناك إله مصرى خالق واحد، بل آلهة كثيرة، طبقًا للمواقع الجغرافية والفترات الزمنية؛ وكان أتوم ورع وخنوم وأتون وپتاح وآمون والإلهة نيت جميعًا خالقين للكون.

الآلهة المصرية كافة مولودة، حتى أتوم الأزلى الذى خلق نفسه بنفسه وپتاح السابق للوجود. وكان لها رفاق وأخوة وأخوات وأطفال. ويمكن تغذيتها ومساعدتها أو قطع أطرافها مثل حورس. ويمكن خداعها أو هزيمتها أو التحكم فيها أو طردها أو إخصائها مثل ست. ويمكن أن تصبح شريرة، مثل ست. ويمكن أن تنكمش خوفًا حين يهددها ست أو أوزيريس. ويمكن أن يغويها عرض التعرية الذى تقدمه حتحور. ويمكن أن تشيخ ويصيبها التعب مثل أتوم ورع. ويمكن أن تسمَّم أو حتى تصبح فى حاجة إلى علاج للصداع، مثل رع. ويمكن التأثير عليها كى تهلك البشرية ثم تُسكر لمنعها من إهلاك البشر، مثل حتحور أو سخْمت. وكان يمكن أن ترمز إلى الذل أو الشفقة، مثل نفتيس. بل ويمكن قتلها ثم تُبعث بواسطة التكنيكات السحرية، مثل

أوزيريس. ويمكن أن تموت وتذهب للعيش فى الحياة الآخرة، مثل الآلهة والإلهات الأصلية الثمانية فى ثامون هرموپوليس.

بل إن بعض متون الأهرام تشير إلى أن الآلهة يمكن تحذيرها، أو تهديدها، أو التأثير عليها بشدة أو مكافأتها بناءً على أعمالها تجاه الفرعون. وتقول التعويذة رقم ٤٨٥ فى هرم پپى الأول (ح. ٢٣٢١-٢٢٨٧ ق.م) بسقارة وأهرام غيره: «بالنسبة لأى إله سوف يأخذنى إلى السماء، فليعيش ويبقى، وسوف تُذبح له العجول، وسوف تقطع من أجله القوائم الأمامية، وسوف يصعد إلى قصر حورس الذى فى السماء. أما بالنسبة لأى إله لا يأخذنى إلى السماء، فلن ينال الشرف، ولن يكون له جلد الفهد، ولن يذوق خبز پعك، ولن يصعد إلى قصر حورس. . .» وتقول التعويذة ٣١٠: «إن ضُربت [أنا الملك] فسوف يُضرب أتون. وإن عوقنى شيء على الطريق [إلى السماء] فحينئذ سوف يعوَّق أتوم. . .» وتشير التعويذة رقم ١٧٥ من «كتاب الموتى» إلى أن الآلهة يمكن قتلها وتعبر عن الاستياء من الآلهة التى «شنت الحرب. . . وارتكبت الآثام. . . وقتلت. . .» ويهيب أتوم بتحوت أن «يقصر سنواتها، ويقصر شهورها، لأنها ألحقت ضرراً خفيًا بكل من خلقت». بل إن أكل الآلهة المصرية لحم بعضها كان ممكنًا؛ فقد هددت إيزيس بأن تأكل أحد أطراف ست، ومع أن الفرعون الإله أوناس لم يكن سوى «إله صغير»، فهو فى متون الأهرام ٢٧٣-٢٧٤ «يطبخ» و«يأكل» الآلهة «الكبيرة» و«متوسطة الحجم» و«الصغيرة» فى الحياة الآخرة[٥٢].

لا يمكن لأى من هذا أن ينطبق ولو من بعيد على يَهْوه. فبعد أن خرج يَهْوه من أصوله التعددية المحتملة لم يعد مخلوقًا من الناحية اللاهوتية. وهو لم يكن غير «مولود» فحسب، بل كان من المستحيل فى اللاهوت العبرانى التقليدى تخيله مهدداً أو مبتور الأطراف أو مخصيًا أو هرمًا أو ضعيفًا أو مقتولاً أو له زوجة وأخوة وأخوات وأبناء، ناهيك عن معاناته من الصداع. وأدت محاولة الإسرائيليين أو اليهود الابتداعيين أو الهراطقة جعل زوجة له ـ هى الإلهة الأم الكنعانية عشيرة ـ أو ربطه بآلهة أخرى ـ فى الغالب بعل الكنعانى ـ يغريهم فى ذلك التعددية فيما بين القرنين العاشر

---

(٥٢) Faulkner, R.O., The Ancient Egyptian Pyramid Texts, pp. 96, 172 and 80-81 and Faulkner, R.O., The Ancient Egyptian Book of the Dead, p. 175.

والخامس ق. م إلى المعارك الدموية المتكررة بين العبرانيين، وإلغاء الملوك الهراطقة ليَهْوه، بل ودمار الدولة القومية، قبل الانتصار النهائى للتوحيد التقليدى على التعددَية.

كان التطور الضخم من المفاهيم العبرانية التقليدية إلى المفاهيم ما قبل المسيحية والمسيحية لازمًا كذلك قبل أن يكون ليَهْوه ابن، هو يسوع، فى القرن الميلادى الأول. وعلاوة على ذلك كان يسوع ابن يَهْوه وَكان المخلِّص المنتظر بالنسبة للمسيحيين الهراطقة فحسب؛ أما العبرانيون التقلَيديون فكانوا يرون أن المخلِّص المنتظر لا يمكن أن يكون إلهًا، بل يمكن أن يكون «ابن آدم» وملك/ نبى، كما كان بصورة أو بأخرى بالنسبة للتوحيديين المسلمين اللاحقين. فقد أصبح التوحيد الإسلامى الذى خرج مباشرة من التوحيدين العبرانى والمسيحى التوحيدَ الذى أصر أشد ما يكون الإصرار على طابع القدرة والوحدانية للإله الواحد الأحد. ولذلك فقد اعتبر الإسلام التوحيد الجمعى المسيحى وإلوهية يسوع وصلب الرب يسوع أمورًا يستحيل فهمها.

كانت إمكانية خداع المصريين لآلهتهم، الأمر الذى استخدمه المصريون مرارًا ـ وكان يُستخدم باستمرار فى الاعتراف السلبى بغرض نيل الحياة الآخرة بالغش ـ مهربًا ضخمًا آخر فى مفهوم القدرة. وكانت المفاهيم الأخلاقية الزرادشتية والمسيحية الخاصة بالحياة الآخرة كثواب وسلوى على خلاف عميق مع الأسلوب المصرى للفوز بالحياة الآخرة.

بل إن فكرة البقاء المادى الفردى بعد الموت كما مارسه المصريون كانت غير متوافقة بشدة مع التوحيد العبرانى حتى القرن السادس ق. م على أقل تقدير، حيث كان العبرانيون الأوائل مهتمين فى المقام الأول بالبقاء الأبدى للجماعة، أى للشعب العبرانى كأمة. واتباعًا لاستهانة اليهود بمفهوم البقاء المادى الفردى، كما ورثوه من الفرس، فقد ارتدوا إلى الرأى التقليدى الخاص بالجسد الفانى والروح التى لا تفنى وتعود للرب.

بكل بساطة كان جوهر وروح النسق المصرى السائد والدائم والداخلى والخارجى، مثل النسق السومرى البابلى ومثل حيوية الطبيعة، متعددًا ومركبًا وحلوليًا ووثنيًا وتعدديًا وسحريًا. وكان يمثل عكس الجوهر التوحيدى الخاص بالإله الذى يسمو فوق المادة المحيط بكل شىء والعليم بكل شىء، وبالقوة الإلهية ذات القدرة الوحدوية.

وأدى ذلك بالطبع إلى اختلافات فى السلوك المنسوب إلى الآلهة والإلهات المصرية ويَهْوِه العبرانى وأهورا مزدا الزرادشتى ويسوع المسيحى.

حكم آلهة وإلهات مصر التعدديين الكون والبشرية بخليط من الهبات وتقلب الأهواء والقسوة، إلى جانب القانون والنظام والعدل. وربما كان التنافس والصراع والسلوك الخادع بين الآلهة، التى كانت لها نتائج لاهوتية وسياسية خطيرة، أقل انتشاراً بعض الشيء فى اللاهوت المصرى مما فى اللاهوت السومرى. وكان الأكل والشرب وممارسة الجنس والقتال والخداع وحب الآلهة والإلهات لبعضها مشاغل معتادة للآلهة والإلهات المصرية.

كان كل من الآلهة والإلاهات المصرية والفرعون الإله فى أحسن الظروف دكتاتوراً خيِّراً بصورة غامضة فى العادة، وفى أسوئها مستبداً.

وحتى إذا كان موقف يَهْوه المبكر من الحكم والبشرية مشابهًا للهبات وتقلب الأهواء والقسوة الخاصة بالآلهة التعَددية (الطوفان، وإبادة الشعوب المنافسة، وعقاب أيوب المؤقت، الخ)، فقد خفف ذلك إلى حد كبير دافع يَهْوه الأساسى. وكان يَهْوه المبكر «غيوراً»، ولكنه كان «رحيمًا»، وكان همه الأول القتالَ مع العبرانيين لجعلهم أفضل، بدلاً من الحفاظ على الوضع القائم، المسمى النظام الكونى الأزلى الطبيعى. أما يَهْوه المتأخر الأخلاقى الودود والعالمى الخاص باليهود والمسيحيين فكان عكس المخططَ التعددى المصرى. وعلى نحو خاص، جعل توسيع الصفة الأخلاقية لليهودية اعتباراً من القرن السادس ق. م وإضافة الهموم الأخروية وتتويجها فى القرن الأول الميلادى بالقيم الأخلاقية المطلقة الخاصة بحب المسيحية وتسامحها العالميين، الفجوة بينها وبين المفاهيم المصرية غير قابلة للسد.

الشيء نفسه يمكن قوله بشأن المقارنة بين أهورا مزدا والآلهة والإلهات المصرية. فكثير مما كان أهورا مزدا يراه شراً، وبناءً عليه دخل فى معركة لا هوادة فيها لم يكن من الممكن أن تنتهى إلا بانتصار الخير، كان المصريون يعتبرونه جزءاً من ثنائية ضرورية للكون سوف توجد باستمرار. وكان أهورا مزدا متفائلاً ورحيمًا فى الأساس، حتى وإن قسا أحيانًا؛ فحتى الخطاة سوف يُنقذون فى يوم ما، بعد الكفارة، ولن يكون هناك يوم مختلف عن أى يوم غيره، بالنسبة لمن يسمون بالخطاة أو بالنسبة للعالم.

وبالمثل كان من الواضح أن الجوهر المجرد التوحيدى للإله الواحد الخفى مختلف اختلافًا جذريًا عن أى شيء اخترعه المصريون من الناحية اللاهوتية فى يوم من الأيام. بل إنه حتى «الإله الخفى» آمون رع كان يصور باستمرار على أنه معبود مادي وكان يحل حلولاً مباشرًا فى الهواء والشمس وكان يحل فى كل شىء من خلال سائر الآلهة، باعتبارها أوجه باه. وبظهور آتون إخناتون فى القرن الرابع عشر ق.م، اخترع المصريون إلهًا واحدًا، ولكنه لم يكن مجردًا وخفيًا؛ بل كان حالاً فى الشمس وأشعتها، وكان مصورًّا فى التماثيل. وفى أى ما كان الوقت الذى بلغ فيه لاهوت پتاح/ منف كماله - وربما كان ذلك فى القرن الثامن ق.م - اخترع نسقًا مجردًا للخلق من خلال القلب/ العقل واللسان/ الكلمة، غير أن پتاح ظل إلهًا تصويريّافى هيئة بشرية. وعلاوة على ذلك، ومع أن لاهوت پتاح/ منف كان يمثل مرحلة فى اتجاه الفكر المجرد المعقد فى نمط أساسى للاهوت التوحيدى، فإن سياقه الخاص بالتعددية جعله عاجزًا عن التوصل إلى نتيجة التوحيد المجردة الخاصة بالإله الواحد الذى يمكن ربط أى شىء وكل شيء به، بما فى ذلك الإرادة الحرة البشرية. وكان مفهوم الخفاء المجرد الذى تولّد من التأمل الفكرى الأساس الرئيسى للتوحيد المشوب العبرانى. وكان متوافقًا بشكل بارز مع الخيار العبرانى الخاص بالسمو فوق المادة وفتح السبيل أمام الإرادة البشرية والحرية والمبادئ الأخلاقية المتحفظة التى يقررها العقل البشرى والمشاعر البشرية. وكان ذلك نوعًا من الحل الوسط بالنسبة لاختراع اليونانيين مقاربة غير ميثولوچية وعقلانية فى القرن السادس الميلادى.

منذ البداية تقريبًا ورغم الانتكاسات التعددية، من الواضح أن كلاً من التوحيد المشوب ليَهْوه العبرانى ثم توحيده سلكا سبيل الإله الواحد الخفى والمقاربة الأخلاقية الثورية هذا. ويبدو أن أولى المراسيم والأساطير العبرانية، فى التوراة (الأسفار الخمسة الأولى من الكتاب المقدس)، تعكس بالفعل ميلاً قويًا إلى التوحيد المشوب شديد الحصرية. وحتى فيما وصف فى الكتاب المقدس بأنه عصر إبراهيم (وعصر موسى)، كان التوحيد المشوب العبرانى بالفعل شبه توحيد أو ما قبل توحيد. وكان هناك قدر من التوحيد فى الرؤية الإبراهيمية وفيما يسمى التوحيد المشوب **اليَهْوِى**، وحتى فى التوحيد المشوب **الإلوهى** اللاحق - من النواحى اللاهوتية والأخلاقية والديمقراطية الأولى - يزيد عما فى لاهوت الإلهِ الرئيسى التوحيدى المصرى. وكانَ التوحيد البدائى

الذى لم يدم طويلاً الخاص بديانة آتون فى عهد إخناتون هو وحده الذى يمثل بدايات الرؤية التوحيدية.

هناك بالطبع نظريات تقول إن جزءًا كبيرًا من التوراة لم يكن مؤلفًا، أو حتى وُضعت أسسه كتراث شفاهى، فى القرن العاشر ق.م، بل إنه أوجد بالكامل تقريبًا فى أواخِر القرن السادس ق.م بعد السبى البابلى، مما يجعل عقيدتَه التوحيدية المبكرة موضع شك. ومع ذلك وبرغم تناقضات التوراة وغيرها من أسفار العهد القديم وعدم دقتها، فإن جوهرها الداخلى وبنيتها المعقدة، وكذلك الإشارات الضمنية المتكررة إلى المعركة التى شنها القادة الدينيون الإسرائيليون ضد التعددية بين الناس والكثير من الملوك، تؤيد الشذرات الأدبية المبكرة والتراث الشفاهى وجزءًا كبيرًا من النصوص التوحيدية التوراتية التى كُتبت فى عهد الملك يوشع (ح. ٦٤٠-٦٠٩ ق.م)، قبل التأليف النهائى للتوراة فى القرن السادس ق.م. ويبدو أنه لا اختلاف على أنه مهما كان التاريخ الذى وضعت فيه التوراة بشكلها النهائى، فإن ما قبل التوحيد وشبه التوحيد كانا طموحًا أساسيًّايسعى إليه العبرانيون اعتبارًا مما يُفترض أنه العهد الموسوى فى أواخر القرن الثالث عشر ق.م، وربما كان واقعًا أساسيًّااعتبارًا من حوالى القرن الثامن ق.م، والواقع الأساسى اعتبارًا من منتصف القرن السابع ق.م.

أكد شبه التوحيد العبرانى اعتبارًا من أوصاف عهد موسى أن طبيعة يَهْوه لم تكن مثل طبيعة سائر الآلهة. ويَصْدُق هذا كذلك على الوصف الذى يقدمه لَنا عن إله إبراهيم الذى لم يكن قد سُمِّى يَهْوه بعد. ووُصف هذا الإله العبرانى شبه التوحيدى بأنه أشد قوة وأفضل أخلاقًا من سائَر الآلهة فى الكون. بل كانت هناك ثورة ذات أبعاد ضخمة لتأكيد أن الإله لا يمكن تجسيده فى تمثال، وهو ما فرضه إبراهيم وموسى بعدوانية وتعصب.

من الواضح أن يَهْوه لم يكن من نفس طبيعة الآلهة التعددية المصرية، تمامًا مثلما أن الآلهة التعددية السومرَية والمصرية التى خرجت من ديانة الطبيعة الحيوية والشعارات الطوطمية لم تكن من نفس طابع معبودات ديانة الطبيعة والطوطمية. والاحتمال الذى لا يمكن إثباته هو أن موسى، أو شخصًا مثله، أضاف العديد من الصفات المصرية والبابلية إلى يَهْوه، بما فى ذلك استيعاب آمون ومردوخ لسلطات أكبر عدد ممكن من الآلهة إلى جانب َصفات الإله الواحد الآتونى.

فى زمن موسى ، أو الفترة التى أصبح فيها بنو إسرائيل شعبًا فى أواخر القرن الثالث عشر ق . م ، لم يكن يَهْوه بحاجة إلى سائر الآلهة ؛ فقد كان من المفترض أنه إله وحدوى قدير ، ومن المفترض خيالاً أنه كان كذلك منذ البداية . وكان يَهْوه كل شىء ، وبينما لم يُنكر وجود سائر الآلهة فى البداية ، فإنها لم تكن «تُوقَّر» . فقد كان يَهْوه قديراً ولم يكن بحاجة إلى سائر الآلهة .

من الواضح أن يَهْوه لم يكن بحاجة إلى النزاع أو الشجار مع سائر الآلهة كما هو الحال فى التعددية المصرية والتعدديات كافة . ومن الواضح أنه ما إن «خلق» يَهْوه «السموات والأرض» وأعطى الأرض «شكلاً»(٥٣) ، لم يكن من المناسب أن يكون هناك صراع أبدى على النمط المصرى بين النظام ، ماعت ، والفوضى ، إزفح . ولم تكن الآلهة المصرية تسيطر على الفوضى أو الشر ، بل كانت تحاربها . أما يَهْوه فقد قضى على الفوضى واستفاد من قوى الشر التى رآها مناسبة . وكان ذلك يتعارض تعارضًا تامًا مع التفكير على النمط المصرى القائل بأن الآلهة مجسدة فى الطبيعة وأنها تدير هى والفرعون الإله العمل كله طبقًا لمخطط لا يتغير .

ومع ذلك لم يكن الصراع من أجل فرض التوحيد ومضامينه على التعددية بالمعركة السهلة ؛ فقد فشل فى مصر واحتاج إلى قرون لفرضه فى إسرائيل . وبدأ الصراع فى إسرائيل على الفور بتكوين موسى المفترض لبنى إسرائيل . وفى ذلك الوقت بسيناء ، كما يقول الكتاب المقدس ، كان التوق العبرانى الشديد إلى آلهة أخرى - واقعة العجل الذهبى - محرمًا خطيراً من المحرمات التى أسفرت عن مناسبات قليلة كان موسى فيها قاتلاً مرعبًا . (ربما أمكن ربط العجل الذهبى بالكثير من المعبودات المصرية التى على شكل عجل أو بقرة وأبرزها أپيس باعتباره التجلى الحيوانى للإله پتاح . كما يمكن ربطه بحتحور فى شكل «العجل الذهبى» الصباحى الخاص بها ؛ وكان هناك معبد كبير لحتحور فى سرابيط الخادم بسيناء يعود إلى حوالى عام ١٩٨٥ ق . م) .

وبالمثل فإن تبنى العبرانيين لديانات الآلهة والإلهات الأجنبية الأخرى مثل بعل وكاموش المؤابى وميلكوم الكنعانى (وهو كذلك مصطلح للطفل الأضحية) و«ملكة

---

(٥٣) سفر التكوين ، ١ : ١ و٢ و٢٦ و٢٧ .

السماء» عشتروت الصيدونية وبالطبع عشيرة (رفيقة إيل أولاً ثم بعل من بعده) وعبادة أصنامها، كان طبقًا للعديد من الأنبياء السبب الرئيسى لممارسة يَهْوه الحكم الإلهى القاسى ضد العديد من الملوك الذين يميلون إلى التعددية وتدميره المملكَة الموحدة ومن بعدها مملكة إسرائيل ثم مملكة يهودا.

لكن عدالة يَهْوه الإلهية لم تكن قط كافية للقضاء على التعددية. ولم يكن الكثير من الملوك العبرانيينَ توحيديين مخلصين فى توحيدهم؛ ذلك أنهم كانوا يفضلون تنفيذ الأعمال بطريقة براجماتية كما هو معتاد بالطريقة نفسها التى يجرى بها ذلك فى سائر أقطار الامتداد المصرى الغرب آسيوى. وقد تغاضى سليمان (بعد ح. ٩٥٠ ق.م) عن التعددية، واستمر ملوك مثل أخاب (ح. ٨٧٤-٨٥٣ ق.م) وأحاز (ح. ٧٥٣-٧٢٠ ق.م) ومنشَّى (ح. ٦٨٦-٦٤٢ ق.م) فى ممارسة التعددية والتضحية بالأطفال.

طبقًا لما جاء فى سفر القضاة وسفر الملوك، يبدو كذلك أن التعددية كانت ممارسة معتادة بين الكثير من عامة العبرانيين. ويشير نصان من القرن الثامن ق.م وُجدا على شقافة جرار تخزين كبيرة عُثر عليها فى مقابر كونتيلا عجرود بصحراء النقب ونقش مقبرة من القرن السابع ق.م فى خربة الكوم بالقرب من الخيش (حاليًا بمتحف إسرائيل)، وكلاهما يذكر «يَهْوه وزوجته عشيرة»، إلى ما كانت عليه تلك الآراء التعددية المتطرفة من قوة قبل وبعَد معاقبة يَهْوه لمملكة إسرائيل بالدمار التام. ويشير الإصحاح ٢٣ من سفر الملوك الثانى بوضوح كذلك إلى أن هيكل أورشليم كانت به أصنام لبعل وعشيرة(*) وأن عبادة الطبيعة التعددية كانت شائعة قبل أن يدمر الملك يوشيًّا الأصنام ويحرِّم التعددية فى بداية عهده (ح. ٦٤٠ ق.م).

لم تأت الخطوة الحاسمة فى تطور التوحيد العبرانى الكامل قبل القرن السادس ق.م مع النبيين إشعياء وإرميا. فقد أعلن إشعياء أن يَهْوه هو الإله العالمى الدائم الواحد («أنا الأول وأنا الآخر ولا إله غيرى.») وأن الأصنام اَلتى كان سائر شعوب العالم كافة يعتقد أنها آلهة ليس لها وجود إلهى حقيقى(٥٤).

(*) «... أن يخرجوا من هيكل الرب جميع الآنية المصنوعة للبعل وللسارية (عشيرة) ولكل أجناد السماء...» سفر الملوك الثانى ٢٣ : ٤ ـ المترجم.

(٥٤) سفر إشعياء، ٤٤ : ٦.

من المحتمل كذلك أنه من الممكن الحديث فحسب عن اتساع قبول التوحيد من جانب الشعب اليهودى اعتباراً من ذلك الوقت على وجه التقريب. غير أنه حتى أثناء القرن السادس ق. م، يشير إنكار إرميا للتعددية، والاعتقاد بأن الرب يحل فى عناصر الطبيعة، والتضحية بالأطفال، إلى استمرار وجود المعتقدات الأخرى. وحتى فى القرن الرابع، من الواضح أن قبول التوحيد لم يكن تامًا. وكانت أكبر مستوطنة يهودية فى الشتات فى ذلك الوقت، وهى الفنتين فى مصر، لا تزال تمارس الديانة التوفيقية الابتداعية التى لم يكن فيها ياهو نسخة قديمة من يَهْوه فحسب، بل كان فى بعض الأحيان مقرونًا بعبادة آلهة عديدة أخرى. وشمل ذلك إلهة الحب والحرب الكنعانية المصرية عنات (بيتئيل)، ومعبود ذكر اسمه إيشومبيتئيل و[خنوب] الذى ربما كان الإله المحلى الخالق التوحيدى المشوب ذا رأس الكبش وإله الشمس وفيضان النيل خنوم(٥٥).

ظهرت الأخلاق العالمية - المرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالتوحيد الحقيقى وأوج مفهوم التساداقاه، الصلاح - كذلك مع إرميا الذى أعلن أن يَهْوه مارس الأخلاق العالمية غير المنحازة والعدل من أجل الأفراد والأمم. وكان واضحًا بالنسبة لإرميا أنه إذا كانت إسرائيل قد أخطأت، فلابد من معاقبتها رغم علاقة يَهْوه الخاصة مع إسرائيل. بل إن يَهْوه سوف يكافئ الجوييم (الأمم الأجنبية) على أعمالها الصالحة كما يكافئ إسرائيل. وأكد إرميا وإشعياء الاتجاه الأخلاقى التوحيدى العالمى الذى كان واضحًا مع مجىء النبيين يونان (يونس) وعاموس اللذين عاشا فى القرن الثامن ق. م، حين كان يَهْوه لا يزال إلهًا توحيديًا مشوبًا أو إلهًا شبه توحيدى.

أصبح الاعتقاد المصرى بأن شعوب «الأقواس التسعة»، وشعوب البلاد الأجنبية، خاسوت، أعداء «خاسئون» يمثلون الفوضى «كادوك» مع مجىء إرميا وفُتح السبيل أمام مساواة يسوع العالمية الخاصة بالحب والأخلاق والصفح التام. على أقل تقدير، فقد أعلن يسوع النهاية النظرية والمثالية لمفهوم خاسوت/ جوييم ذى الصلة بإعلانه غير

(٥٥) Ginsberg, H.I., in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, p. 491.

العادى: «أحبوا أعداءكم. باركوا لاعنيكم. أحسنوا إلى مبغضكم. . .» وما كان لإخناتون الذى يبدو أنه حاول مخلصًا تخفيف مبدأ الخاسوت، وربما اتبع قول موسى «بل تحب قريبك كنفسك»(٥٦)، أن يستسيغ رأى يسوع الجوهرى.

بعد القرن السادس ق. م حكم الآلهة التوحيديون وشبه التوحيديين، سواء أكانوا عبرانيين أم فرسًا أم مسيحيين، على أساس صارم (ولكنه متناقض) من الإيمان والخوف الفطريين والحب والأخلاق، وليس من قيام حكمهم فى الأساس على السحر الفج والقرابين والأضاحى الحيوانية، وإن استمرت تلك الممارسات بأشكال مختلفة.

اعتباراً من زمن إرميا (ح. ٦٥٠-٥٧٠ ق. م)، حدث تحول أساسى - وغير مصرى إلى حد بعيد - بعيداً عن التأثير على الآلهة بالسحر والقرابين والحيل والأدعية غير الصادقة بالخلاص الفردى والقومى. وبناء على ما قاله إرميا، فقد رأى الرب يَهْوه أنه لا «أثر» للأضاحى المقدمة من غير الصالحين: «. . . مُحرقاتكم غير مقبولة وذبائحَكم لا تلذ لى.» . . . «أنا الرب الصانع رحمةً وقضاءً وعدلاً فى الأرض لأنى بهذه أسر. . .»(٥٧) فقد طالب يَهْوه طبقًا لما قاله إرميا بالتساداقاه، الصلاح، والإيمان الصادق بالإله الواحد (نفسه) والعدالة الأخلاقية للجميع، بمن فى ذلك الأجانب. وكان عقاب عدم اتباع تلك الأوامر هو هلاك الأمة.

كانت وصفة إرميا الخاصة بالخلاص الفردى والقومى بمثابة نقطة تحول فى تاريخ الديانة بعيدًا عن النمط المصرى من التفكير السحرى، غير أنها استهلت كذلك نمطًا جديدًا من التفكير السحرى. فقد ظهر اعتقاد بأن كل شىء يمكن تفسيره، بما فى ذلك الرفاهية الضخمة، وكذلك الكوارث القومية الضخمة، بإرادة الرب فى إثابة الأخيار ومعاقبة الأشرار. وهذا هو ما بات المؤمنون الموحدون يقبلونه، ومازالوا يقبلونه، قبولاً تاماً من ربهم. والأخلاق البروتستانتية الكالفنية المسيحية الخاصة برفاهية الشعوب البروتستانتية الضخمة والمبررة نتيجة مباشرة لهذا النوع من التفكير. وفيما بين العبرانيين على نحو خاص، أفرز هذا النوع من التفكير تفسيرات غير معقولة لأسوأ

---

(٥٦) إنجيل متى ٥ : ٤٤، وسفر اللاويين ١٩ : ١٨ .
(٥٧) سفر إرميا ٦ : ٢٠ و٩ : ٢٤ .

الكوارث. وإذا كان الكثير من المفكرين اليهود فى الوقت الراهن يرون «الشواه»(*) على أنه مشكلة تبعث على الحيرة بسبب إخفاق الرب العبرانى الواضح فى العمل بشكل أخلاقى لحماية شعبه، وقضى الكثير من الحاخامات اليهود الأرثوذوكس والأصوليون (وبعض رجال الدين المسيحيين) بأن الشواه كان عقابًا إلهيًا على ذنب فردى وجماعى يهودى.

القول بأن الحوادث الهائلة الرهيبة أو الطارئة حالات لا يكشف فيها الرب عما يفكر فيه أو يفعله فى الواقع يمكن تطبيقه على التعددية المصرية أو غيرها من التعدديات؛ غير أنه لا يمكن تطبيقه على التوحيد العبرانى أو أى توحيد يُفترض فيه أن الرب يثيب الخير ويعاقب الشر باستمرار. بل إن التوحيد المسيحى (فى القرن الأول من عصرنا) والتوحيد المسيحى (اعتباراً من القرن السابع الميلادى) مضيا إلى أبعد من ذلك بإعلان أن إلههما العالمى يحكم على أساس من مخطط أخلاقى أسمى من أى مخطط سابق.

نشأ كذلك النمط الفارسى من شبه التوحيد، الذى ازدهر فى القرن السادس ق. م، مثل أشكال التوحيد الأخرى، من التوحيد المشوب ولاهوت الإله الرئيسى، الشبيه بنسق الإله الرئيسى المصرى. وربما كان أهورا مزدا «الإله الحكيم»، والإله الرئيسى لمجمع الآلهة، متصلاً بالإله الرئيسى مثرا(**)، قبل أن يصبح إلهًا رئيسيًا فى حد ذاته. ومع ذلك فقد حوَّل زرادشت (حوالى القرن السادس ق. م أو القرن الثالث عشر ق. م؟) أهورا مزدا تحويلاً جذريًا إلى الإله التوحيدى العالمى، ربما قبل أن يحدث العبرانيون التحول نفسه بالنسبة ليَهْوه. وكان أهورا مزدا فى أواخر أيامه يضمن انتصار العدل والأخلاق فى أنحاء الكون. ومارس شبه التوحيد الفارسى تأثيراً ضخمًا على طريقة التفكير العبرانية، غير أنه كان يفتقر بصورة أو بأخرى إلى الراديكالية نفسها التى يتسم بها التوحيد المشوب أو التوحيد العبرانيان. وقد احتفظ بقوة جبارة للشر، أهريمان، كان لها نفوذ شبه إلهى. وربما كان ذلك هو السبب الرئيسى فى ارتداد

(*) هذه هى الترجمة العبرية لكلمة «هولوكست» التى هى من أصل يونانى وتعنى حرق القربان بالكامل، وترجمتها فى العربية هى «المحرقة». وقد استُخدم المصطلحين «هولوكوست» و«شواه» اعتباراً من النصف الثانى من القرن العشرين بمعنى الإبادة النازية لليهود فى أوروبا. وفى دولة إسرائيل يحيون هذه الذكرى سنويًا بما يسمى «يوم ها شواه» ـ المترجم.
(**) إله الشمس والنور عند الفرس ـ المترجم.

الزرادشتية السريع إلى أشكال التوحيد المشوب والتعددية القومية المستترة التى تسللت فيها الآلهة والإلهات القديمة، التى كان زرادشت قد حاول القضاء عليها، عائدة إلى مجمع الآلهة.

رفضت كل الديانات التوحيدية، باستثناء المسيحية، تصوير البشر على شكل الإله theriomorphism و إضفاء الصفات البشرية على الآلهة anthropomorphism. وبينما كان المصريون يتصورون ضمن النظام الطبيعى للأمور آلهتهم على أنها معبودات حيوانية أو تركيبة من البشر والحيوان أو بشرية، كانت ذلك محرَّمًا عند العبرانيين والفرس والمسلمين. فقد استخدمت تلك الديانات اصطلاحات إضفاء الصفات البشرية على الآلهة لوصف آلهتها (حيث يقول العبرانيون إن الإنسان صنع فى «صورة» و«شبه»[٥٨] الرب)، ولكنه كان محرمًا عليها بشدة تصور الإله فى هيئة صورة أو صنم.

بناءً على ما قاله هيرودوت وپلوتارخ، كان الفرس هم من لديهم موقف متطرف وشرس من عبادة الأوثان وبشكل خاص من اعتبار الحيوانات آلهة فى مصر. وحتى إذا كانت تلك الادعاءات عرضة للشكوك القوية فيما يتعلق بحقيقتها التاريخية، فمن المؤكد أن الملك الفارسى قمبيز (ح. ٥٢٥-٥٢٢ ق.م) وأسلافه وخلفاءه لم يكنوا قدرًا كبيرًا من الاحترام لديانة مصر الوثنية، وكان بينهم تواطؤ وعلاقة حمائية خاصة مع اليهود الموحدين. ووصف هيرودوت ازدراء قمبيز وسخريته من المصريين لكونهم «سُذّج» يصدقون أن الحيوان - مثل العجل أپيس - «خالق اللحم والدم الذى يمكن أن يشعر بالأسلحة الحديدية» إله. وذكر هيرودوت كذلك أن قمبيز قتل العجل أپيسو الكثير من المصريين الذى كانوا مبتهجين لولادة العجل أپيس. ويقول پلوتارخ إن أرتخشاشا الثالث أوخوس (ح. ٣٤٣-٣٣٨ ق.م) قتل كذلك العجل أپيسو «أكله طعامًا لعشائه». وإذا صدقنا يهود الفنتين، الذين كانوا مرتزقة فى جيش قمبيز، فإن قمبيز «هدم معابد آلهة مصر كافة، ولكن أحدًا لم يلحق أذى بهذا المعبد»[٥٩] (معبد ياهو الذى لم يكن به صنم بالطبع).

---

(٥٨) سفر التكوين ١ : ٢٦ . [«وقال الله نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا» - المترجم].

(٥٩) Herodotus, The Persian Wars, Books III-IV (Translated by A.D, Godley), Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1920, 3.29.1-3 and 2.27.1-3. Plutarch, Moralia, Volume V, Isis and Osiris, p. 29 and Ginsberg, H.I. in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Petition for Authorization to Rebuild the Yahoo Temple, p. 491-492.

لا تزعم أية وثيقة مصرية أن الوحشية وانتهاك حرمة المعابد التى يصفها هيرودوت وپلوتارخ - وهو ما يجرى ذكره فى التاريخ على أنه واحد من أكثر وقائع عدم احترام دين الشعوب الأخرى وعدم الإحساس بها إثارة للحزن - قد وقعت فى يوم من الأيام، ولكن ربما كان ذلك أمراً حتمته الحكمة والتزلف إلى المحتلين الفرس. ومن المحتمل كذلك أن هيرودوت وپلوتارخ كانا ينقلان بشكل ارتجاعى دعاية مصرية مبالغًا فيها تعبر عن الاستياء من الفرس. ورغم ذلك هناك وثيقة يشير فيها القائد البحرى المصرى المارق أوچا حور رع سنع إلى أن الفرس احتلوا معبد نيت فى سايس واعتدوا على حرمته(٦٠) ورغم ذلك كانت بلاد فارس والإمبراطور قورش الثانى (ح. ٥٩٠-٥٢٩ ق. م) الذى مكَّن من إعادة ترسيخ الاستقلال العبرانى التوحيدى فى ح. ٥٣٨ ق. م وكان الإمبراطور الفارسى أرتخشاشا الثانى (ح. ٤٠٤-٣٥٨ ق. م) ورئيس مرزبانيته (ولايته) المصرية أرسامس الذى أيد مطالب الجالية اليهودية فى الفنتين الخاصة بإعادة بناء معبد ياهو - حيث كَان يُضحى بالكباش التى يقدسها المصريون - فى مخاطرة لأن تزداد الأمور سوءاً بسبب المصريين المتمردين فى ذلك الوقت.

الموقف المسيحى من عبادة الأصنام أكثر غموضًا بطبيعة الحال. فمن الواضح أن المسيحيين الأوائل، المسيحيين اليهود، لم يكونوا عُبَّاد أصنام، ولكن بحلول نهاية القرن الميلادى الأول كان المسيحيون يعتقدون أن الرب تجسد فى صورة إنسان، وهو ما كان المصريون يعتقدونه بالنسبة للفرعون. وظل المسيحيون الأوائل قرونًا يكافحون تمثال، أو صنم، يسوع قبل أن تجيز الكنيسة الشرقية التماثيل بشكل دائم فى عام ٨٤٣ ميلادية وتجيزها الكنيسة الغربية فى عام ١٢١٥؛ حيث اتُفق على أن يسوع ليس موجوداً فى تماثيله. ومع ذلك أكد التوحيد المسيحى بقوة، مثل سائر الديانات التوحيدية، رغم التباسات الكنيسة الشرقية، أن إلههم ليس صنمًا أو تمثالاً. وكان ذلك يتناقض تناقضًا شديداً مع اللاهوت المصرى. ذلك أنه حتى حين اخترع إخناتون إلهه الواحد آتون، فى منتصف القرن الرابع عشر ق. م، رأى أنه من الضرورى تصويره فى صورة أقل ما تكون وثنية؛ وهى الشمس التى لها أياد بشرية.

(٦٠) Lichheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume III, p. 38.

هناك صفة أساسية أخرى للتوحيد - وهى العلاقة الخيِّرة والشخصية والحنونة والأخلاقية بين الإله والإنسان التى كانت أقوى ما تكون فى التوحيد المسيحى - لم تعمم فى الديانة المصرية، سواء فى العلاقة مع البشرية ككل، وهو ما رأيناه بوفرة، أو حتى فى العلاقة بالشعب المصرى.

من المؤكد أن رع لم يكن إلهًا خيِّرًا أو حنونًا أو أخلاقيًا، حتى وإن جرت محاولات فى بعض الأحيان لتصويره على هذا النحو؛ مثل حكايته التى وردت فى تعويذتى متون التوابيت رقم ١١٣٠/ ١١٣١ [٦١] التى تعود إلى عصر الدولة الوسطى (ح. ٢٠٥٥-١٦٥٠ ق.م) وتتحدث عن خلقه الإنسان من دموعه وخلقه الظروف الاجتماعية الملائمة التى أفسدها خلق الإنسان للشر. والواقع أنه بخلاف الخيرية للفرعون الجالس على العرش، كانت أية خيرية قد تكون لدى رع للبشر فى العادة فكرة تلوية تأتى متأخرة، كما فى حكاية «هلاك البشرية». فقد كان رع متورطًا باستمرار فى صراعات السلطة وكانت ردود أفعاله باستمرار هى الوحشية ونزعة الانتقام والتآمر مثله مثل البشر.

من المؤكد أن الكثير من الآلهة والإلهات المصرية كان متقلبًا فى أحسن الأحوال وشريرًا فى أسوئها. وتشمل قائمة الآلهة هذه آلهة المياه الخائفة، وإله الخصوبة والشمس سوبك، وأمه العذراء وإلهة الحرب نيت، وورت حكاو، «عظيمة السحر»، نافثة النار المدمرة/ الخيِّرة ومُنَزِّلة البلاء ورافعته، ناهيكَ عن ست والإلهة الأم والمبدأ الأنثوى حتحور. وأنجبت نوت إلهة السماء وأم الموتى المبعوثين أوزيريس وإيزيس وحورس الكبير وست وتفتيس عن طريق المقامرة مع تحوت وخداع رع. بل إن إيزيس مثال الأم الحامية المثالية كانت لها جوانب متناقضة بشكل خاص فيما يتعلق بأخيها «الشرير» ست. وكان لمئات الشياطين المصريين الضارين كذلك دور فى الحياة الدنيا والحياة الآخرة وفى كثير من الحالات كان يُشار إليهم على أنهم آلهة، نتر، ولهم سلطات أقرب إلى سلطات الآلهة.

كانت العلاقات مع الآلهة فى مصر مسألة تخص الفرعون والكهنة وليس الناس.

(٦١) Wilson, John in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, pp. 7-8.

وبعد بداية عصر الانتقال الأول (ح. ٢١٨١ ق. م) فحسب، حين جرى مد مزايا الحياة الآخرة إلى الناس كافة، كان لأحد الآلهة، وهو إله الحياة الآخرة المخلِّص أوزيريس، دور شخصى بالنسبة لكل شخص، أو بالأحرى هؤلاء الذين يمكنهم تلبية الشروط المادية والسحرية الخاصة بدخول الحياة الآخرة.

ومع ذلك قامت مصر بمحاولات كثيرة فى اتجاه العلاقة الحنونة بين الآلهة والإنسان. وبالإضافة إلى أوزيريس، كانت إلهة النظام والحق والعدل ماعت، وأوجه الإلهة الأم إيزيس المواسية والحامية والشافية، وحورس ابن إيزيس وأوزيريس المطيع الباحث عن العدل، وآمون الإله المبهم، وتوحيد آتون القصير الخاص بالفرعون إخناتون، جميعها بمثابة محاولات لاختراع آلهة تتسم بالدفء والحنان والعطف. وأثناء عصر الدولة الحديثة (ح. ١٥٥٠-١٠٦٩ ق.م)، كان جانب رئيسى من شخصية آمون رع هو الحنان والعطف، وخاصة بالنسبة للفقراء. ومع ذلك لم يكن أى من تلك المحاولات شاملاً أو دائمًا أو حاسمًا. ولم يغير أى منها إطار السحر، حكا، المصرى تغييرًا كبيرًا. وظلت الترضية السحرية والتأثير على الآلهة وأصنامها أو أفتاَشها الحيوانية أو النباتية، والاستخدام الصحيح للتعاويذ والرقى ومكت ووجا (تمائم الحماية والرفاهية) هى طرق العمل الشعائرية والمادية والبراجماتيَّةَ الخاصة بالنسق الدينى المصرى.

رفض التوحيد العبرانى هذا كله رفضًا شديدًا - دون أن ينجح فى القضاء عليه قضاءً مبرمًا فى الواقع - لمصلحة سحر أكثر تعقيدًا يقوم على الإيمان المطلق بقدرات الإله الواحد الخفى الذى يثيب السلوك الأخلاقى، على المستويين الفردى والقومى. وكان تساداقاه، العدل والصلاح، هو ما أراده يَهْوه وما كافح العبرانيون من أجل تحقيقه. و«أشا»، الحقيقة والصلاح، هو ما سعى أهَورا مزدا الزرادشتى إلى فرضه. وطالب يسوع بالتساداقاه الفائقة وكافح المسيحيون الأوائل كفاحًا شديدًا لتحقيقه. وكانت العلاقة الحنونة والشخصية والأخلاقية والمثالية بين الرب والإنسان، التى أصبحت شيئًا فشيئًا عماد التوحيد اليهودى والفارسى والمسيحى، بمثابة اختلاف ضخم مع الموقف التعددى المصرى البراجماتى والسحرى والمادى.

وضعت الديانات التوحيدية مصير الفرد فى أيدى الفرد نفسه. وكان الأمر كذلك، كما رأينا فى الفصل التاسع، فيما يتعلق بالإحساس بالمدلول الذى عزته الديانات

التوحيدية العبرانية المسيحية والفارسية والإسلامية إلى تاريخ البشرية ومصيرها الأخروى . وكان ما وعدت به الديانات التوحيدية من الثواب الفردوسى للفرد من خلال السلوك الأخلاقى ، ونهاية المعاناة والشر ، ونهاية التاريخ العادى ، يعنى ضمنًا رفض النسق المصرى الذى فيه مصير الإنسان فى الحياة الآخرة جزء من مخطط دائم يقرره من الناحية العملية التأثير السحرى وحده . وقد أتمت الأخرويات التوحيدية ما كان العبرانيون يقطعونه من صلة حيوية animistic بالطبيعة كانت أساسية بالنسبة للنسق المصرى السومرى . ورفض التوحيد الحقيقى ، أو المتكامل ، حيوية الطبيعة والطوطمية وتصوير البشر على شكل الآلهة وحلول الآلهة فى الطبيعة وافترض أن هناك سيطرة واضحة للإله الذى يسمو فوق المادة على الطبيعة والحيوانات . وكان أحد النتائج الأساسية لأمر يَهْوه بنى «الإنسان» أن «يتسلطون . . . على كل الأرض» وقوله لهم أن «أثمروا وأكثروا وامَلأوا الأرض وأخضعوها»[٦٢] نمطًا من الإرادة الحرة بالنسبة للإنسان التى كانت تتعارض تعارضًا شديدًا مع التعددية . فقد غيرت الديانات التوحيدية أدوار اللعبة تغييرًا جذريًا . ولست معجبًا كبيرًا بالبابا يوحنا بولس الثانى ، غير أنه عبر تعبيرًا مثاليًا عن الفكر التوحيدى المسيحى - الذى يتعارض تمامًا مع فكر النسق المصرى القديم الدائم الذى لا يتغير - حين أعلن فى أحد عيد الفصح فى الخامس عشر من أبريل عام ٢٠٠١ : «فلتعيدوا اليوم ببهجة وعجب اكتشاف أن العالم لم يعد عبدًا لما هو حتمى . ذلك أن عالمنا هذا يمكن أن يتغير . »[٦٣]

فى قرون العصور المسيحية والإسلامية الأولى ربما كانت الأخرويات التوحيدية بمضامينها الأخلاقية التى أدركها المصريون أنفسهم هى نقطة الاختلاف الأساسية بين التوحيد المصرى والديانات التوحيدية .

النتيجة الإجمالية بسيطة ، وهى أنه ما لم يكن لدى المرء الرغبة فى تغيير التعريف القياسى للتوحيد ، فلن يكون فى الديانة المصرية باستثناء عهد إخناتون/ آتون الذى دام حوالى عشرين عامًا تقريبًا فى منتصف القرن الرابع عشر ق . م ما يكفى لتأييد وجود أى نوع من التوحيد ، الحقيقى أو الافتراضى أو المستتر .

(٦٢) سفر التكوين ، ١ : ٢٦ و٢٧ .
(٦٣) www.cin.org/pope/urbi-obi-easter-2001.html

ومع ذلك، فبرغم كل هذه القيود، على المستوى الكونى، فالمحصلة النهائية سلسلة من الإرداف الخُلفى(*) .oxymoron فقد كانت الفجوة بين التوحيد الأصيل ومرحلة الإله الرئيسى المتقدمة فى الديانة المصرية، وبالأخص لاهوت آمون رع، ضيقة ولكنها ضخمة. فهى صغيرة لأنها كانت ولا شك مراحل متقدمة فى التطور إلى التوحيد ودلالة منذرة بما سوف يحدث، وضخمة لأن تعدد الآلهة ووظائفهم كان فى كل مكان باعتباره المادة الأساسية للدين والسياسة والمجتمع والفن. وهناك كذلك الإرداف الخُلفى الخاص بلاهوت پتاح/ منف ومفهوم خلقه المجرد الذى كان بكل تأكيد مفهومًا لاهوتيّاشبه توحيدى، بالرغم من سياقه الخاص بالتنوع التعددى وحيوية الطبيعة. وقبل كل شىء، كانت الفجوة غير قابلة للسد في الأخلاق وآثارها الأخروية.

رغم ذلك أدى لاهوت الإله الرئيسى فى النهاية إلى اختراع التوحيد، أى إلى فترة قصيرة من التوحيد البدائى الآتونى. والخلاصة هى أن لاهوت الإله الرئيسى كان الديناميكية الداخلية التى كانت الديانة المصرية تميل إليها على امتداد تاريخها. كما كانت الحاجز المقدس إلى أبعد حد فى الرؤية المصرية بأن اللاهوت دائم وغير قابل للتغيير، وهو الحاجز الذى لا يمكن عبوره بالحصانة، وهو ما أثبته فشل الثورة التوحيدية الآتونية البدائية. ومع ذلك، ودون تبنى الموقف المتطرف الخاص باستبعاد احتمال الاتجاهات التوحيدية التى أسهمت فى تشكيل الثورة التوحيدية وكذلك استبعاد أى تأثير مصرى على إسرائيل، سوف يبدو أن لاهوت الإله الرئيسى المصرى كان له تأثيره على إسرائيل وأن ديانة آتون كانت نقطة تحول تاريخية بالغة الضخامة؛ ومع أنها لم تكتمل فقد كانت بداية الثورة المفاهيمية التى أدت إلى التوحيد.

الاتجاهات التعددية/ التوحيدية فى مقابل جدل التوحيد من التعقيد بحيث لا تتواءم مع التبسيطات. وهناك الكثير من الاحتمالات وتوليفات الاحتمالات، ومما يؤسف له أن المصادر النصية والأركيولوچية لا تكفى لجعل التقييم الدقيق أو الشامل شمولاً كليًا ممكنًا. وتحليل بعض علماء المصريات المحدثين، مثل فرانكفورت وهورنونج، وهو أنه

(*) الإرداف الخُلفى هو اجتماع لفظين متناقضين كقولك «إنه شخص متشائم مرح» أو تصف شخصًا بأنه «كان قويًا كنملة ضعيفًا كبقرة» أو تنعت أحد الحكام بأنه «المستبد العادل» أو أحد الساسة بأنه «الثورى المحافظ»- المترجم.

باستثناء الفترة الآتونية لم يكن هناك قط أى تطور دينى حقيقى فى مصر ينطوى على اتجاهات توحيدية، وأنه لم يكن هناك أكثر من مجموعة من الآلهة المميزة داخل نسق من الآلهة المتعددة، تحليل لا يمكن التعامل معه إلا بحذر شديد. فمثل تلك الآراء مضلِّلة وربما كانت غير محتملة.

ينبغى أن يمر الأمر دون قول أنه مهما كانت الأحكام القيَميَّة التى نطلقها فيما يتعلق بالتعددية أو التوحيد، ومهما كانت إخفاقاتها ومهما كانت طَبائعها الوهمية إلى أقصى حد، فلا ينبغى لأى من هذا أن يؤثر على البحث المعقول لأصولها وتطورها والتأثيرات التى يُحتمل أنها كانت لكل منها على الأخرى ,ولكن من الأفضل لو قلنا هذا صراحةً.

***

الفصل الحادى عشر

إخناتون يخترع أول توحيد مصحوبًا بثورة العمارنة الفنية

جذور توحيد آتون البدائى: لاهوت هليوپوليس الشمسى، وعبادة آمون فى طيبة، ولاهوت الإله الرئيسى التوحيدى، والإمپريالية السياسية والدينية المصرية

كما سنرى الآن، كانت ديانة آتون تفتقر إلى الكثير من سمات ما يمكن اعتباره توحيدًا مكتملاً أو حقيقيًّا، ولكن على المستوى اللاهوتى الخاص باختراع إله واحد على أقل تقدير، لا يمكن أن يكون هناك شك فى أن إخناتون اخترع توحيدًا هو التوحيد الأول فى تاريخ البشرية. ورغم ذلك فما زال هناك تعبير عن الإنكار والشكوك بشأن هذا الأمر بين الكثير من المؤرخين وعلماء المصريات. قد تكون بعض الأسباب هى أن عملية اختراع التوحيد غير المرتبة شديدة الوضوح فى حياة إخناتون، فى إخفاقها وفى علاقتها بما قبل التوحيد وما بعد التوحيد فى مصر، بينما نجح التوحيد فى إسرائيل فى النهاية، رغم ما كانت عليه العملية من عدم ترتيب كذلك، نجح التوحيد فى النهاية. والمسألة بكل بساطة هى أن ميل نسقنا العقلى هو التركيز على عدم الترتيب المصرى وليس على عدم الترتيب العبرانى.

ارتبط اختراع توحيد آتون البدائى ارتباطًا مباشرًا بمكانة الشمس الحيوية واللاهوتية التى جرى التعبير عنها فى مصر منذ أقدم العصور وبرع ولاهوت «أرض النور» الشمسى الخاص بهليوپوليس الذى استوعبته وطورته عبادة آمون فى طيبة ولاهوت الإله الرئيسى آمون رع.

من الواضح أن التحمس الديني للشمس والاتجاهات التجميعية والتوحيدية اللاهوتية التى أسفرت فى النهاية عن ديانة آتون كانت موجودة ضمن مفهوم رع حورأختى الخاص بكهنة عبادة الشمس لإله الشمس الملكى المجمَّع فى عهد الأسرة الرابعة (ح. ٢٦١٣-٢٤٩٤ ق.م) فى زمن الدولة القديمة. وكان رع هو إله الدورة الشمسية وإله التعدد المتزامن والتوافق المطلق للكون. وكان رع وآلهة وإلهات تاسوع هليوپوليس يعبرون عن كلية الكون. وكان الفرعون المجسد فى صورة إله، باعتباره ابن رع، يحكم على الأرض.

رغم التقلبات، ازداد حجم الاتجاهات التوحيدية لعبادة الشمس الخاصة برع على امتداد حوالى ألف عام، ومع بداية الدولة الحديثة، ومن المؤكد فى عهد أمنحتپ الثالث (ح. ١٣٩١-١٣٥٢ ق.م)، كانت مصر على حافة ديانة آتون الشمسية أحادية العبادة (مع الإيمان بوجود آلهة أخرى) أو التوحيدية، بناءً على تفسيرنا لهذين المصطلحين.

كان آتون (أو اتن) المصطلح المقدس المعتاد لقرص الشمس الخفى فى الدولة الوسطى بعد عام ٢٠٠٠ ق.م. وهناك إشارات إلى آتون فى متون التوابيت، وفى «حكاية سنوهى» شديدة الانتشار فى عصر الأسرة الثانية عشرة (ح. ١٩٨٥-١٧٩٥ ق.م)، وعلى لوحة أبيدوس الخاصة بسحتپ إيب رع الخازن الأكبر لأمنمحات الثالث (ح. ١٨٥٥-١٨٠٨ ق.م)، الخ.

ويشير سنوهى إلى أن «الإله صعد إلى أفقه؛ ملك الوجهين القبلى والبحرى: سحتپ أيب رع [الفرعون أمنمحات الأول، ح. ١٩٨٥-١٩٥٥ ق.، الذى من الوَاضَح أنه قُتل] ... اتحد مع قرص الشمس [آتون] واندمج جسم الإله مع الذى خلقه»(٦٤). مَن الواضح هنا أننا نتعامل مع عقيدة عبادة الشمس الملكية التقليدية الخاصة بهليوپوليس التى تقول إن الفرعون يصعد إلى الشمس، إلى أبيه رع ويندمج فيه ويعيش إلى الأبد. غير أن المصطلح آتون وليس رع هو المستخدم، مما يشير إشارة غير مباشرة إلى أن آتون أو رع أصبحا مصطلحين يمكن أن يحل أحدهما محل الآخر، وأنه ربما كان آتون المصطلح المفضل.

---

(٦٤) Wilson, John in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, p. 18.

استُخدم مصطلح آتون مع عبارة شبيهة بتلك المستخدمة فى «سنوهى» لوصف انتقال أمنمحات الأول إلى الحياة الآخرة عند وفاة أمنحتپ الأول (ح. ١٥٢٥-١٥٠٤ ق.م). وكان الاسم الحورى الأول لتحتمس الأول (ح. ١٥٠٤-١٤٩٢ ق.م) هو «حورس رع، الثور القوى ذو القرنين الحادين الآتى من آتون». وصوِّر تحتمس الأول مرتديًا قرص الشمس آتون فى المعبد الذى شيده فى تومبوس إلى الشمال من كرما بالنوبة العليا. ويمكن العثور كذلك على ذكر آتون مرارًا فى نصوص وأعمال فنيةَ من عهود تحتمس الثالث (ح. ١٤٧٩-١٤٢٥ ق.م) و أمنحتپ الثانى (ح. ١٤٢٧-١٤٠٠ ق.م) وتحتمس الرابع (ح. ١٤٠١-١٣٩١ ق.م) وتحتمس الرابع (ح. ١٤٠١-١٣٩١ ق.م).

فى بداية عصر الدولة الحديثة (ابتداءً من ح. ١٥٥٠ ق.م)، تشير كذلك التعاويذ التى فى «كتاب الموتى» إلى آتون. وتتساءل التعويذة رقم ١٧ : «من هو؟ إنه أتوم فى قرصه الشمسى. أو فلتقل: إنه رع حين يتجلى فى الأفق الشرقى من السماء»[٦٥].

فى زمن أمنحتپ الثانى، كان آتون يصوَّر بأن له أشعة تنتهى بأياد بشرية. وأصبح قرص الشمس آتون موضع عبادة، أى إله، فى حد ذاته، وليس مجرد مصطلح يعنى قرص الشمس المرئى، وربما كان ذلك هو الحال منذ عهد الفرعون أحمس الأول (ح. ١٥٥٠-١٥٢٥ ق.م) فى مستهل الدولة الحديثة.

ترابطت تلك التطورات اللاهوتية مع التطورات السياسية ومع طموحات السياسة الخارجية المصرية وضروراتها التى كانت فى تطور اعتبارًا من بداية عصر الدولة الحديثة فى ح. ١٥٥٠ ق.م. وكما رأينا فى الفصل السابق، فقد أعادت مصر أثناء تحولها إلى إمبراطورية تأكيد عالمية لاهوتها الشمسى وأكدت أن آمون رع خلق الكون وحافظ عليه. وبحلول عهد الفرعون تحتمس الثالث (ح. ١٤٧٩-١٤٢٥ ق.م) كانت عالمية آمون رع وعبادته الشمسية يُتباهى بها فى أرجاء الإمبراطورية المصرية من النوبة إلى ضفاف نهر الفرات. ولم يرث آتون إخناتون لاهوت آمون رع الشمسى الخاص بهليوپوليس فحسب، بل ورث كذلك عالميته السياسية والدينية وإمپرياليته.

(٦٥) Faulkner, R.O., The Ancient Egyptian Book of the Dead, Spell 17, p. 44.

بعد حوالى ٧٠ سنة من ترسيخ تحتمس الثالث الهيمنة السياسية والدينية المصرية فى رتنو الغرب آسيوية، اتُخذت الإجراءات الحاسمة نحو تحويل آتون إلى إله مكتمل يُعبد عبَادة فعلية فى عهد والد إخنانون، أمنحتپ الثالث.

بدأ أمنحتپ الثالث الاتجاه التفضيلى تجاه آتون وأسس عبادة له. ولا تصوِّره اللوحة التى جىء بها من منزل المشرف على الخزانة پانحسى فى العمارنة (موجودة حاليًا فى المتحف البريطانى) و«الزوجة الملكية الكبرى» تَى يستحمان فى أشعة آتون فحسب، بل تشير كذلك إلى الجهد المتعمد لعدم ذكر آمون فى الخراطيش الملكية المحيطة بصورة آتون. واتخذ أمنحتپ الثالث خطوة غير عادية تتعلق بعدم استخدامه اسم ولادته، اسمه الثانى «آمون راضٍ» (أمنحتپ)، واستخدام اسم العرش الملكى نب ماعت رع («رع رب ماعت» - أى ربّ النظام والحقيقة) كى يتحاشى أية إشارة إلى آمون. وكان قصره الفخم فى ملقطة، ووحدة ممتازة فى جيشه، والمركب الملكية، ويا، الخاصة بزوجته تى جميعها تسمى «آتون يومض» أو «قرص الشمس المتألق». وكان يُشار أحيانًا إلى أمنحتپ الثالث نفسه على أنه «قرص الشمس المتألق».

ربما أقام كذلك أمنحتپ الثالث المعابد والمقاصير لآتون، ولكن المؤكد هو أنه فى سنوات حياته الأخيرة لم يعارض قرار ابنه وربما شريكه على العرش أمنحتپ الرابع، الذى سيصبح إخناتون، بناء أربعة معابد لآتون فى الكرنك بجوار معبد آمون، بما فى ذلك چم پا آتون («آتون موجود فى عالم آتون» أو ربما «مكان لقاء آتون»).

لا يمكن كذلك استبعاد الدوافع الاقتصادية من إشارات أمنحتپ الثالث إلى آتون. إذ يبدو أنه كان مثل أبيه، تحتمس الرابع، معنيًا بسلطة كهنة آمون فى طيبة المتزايدة والموسعة.

غير أنه يبدو بصورة عامة أن أمنحتپ الثالث كان يفضل آتون من بين الآلهة كافة وليس استعباد سائر الآلهة. كما أنه احتفظ بالصلة بكل من رع حورأختى وبمفهوم كهنة طيبة القائل بأن إله الشمس رع حورأختى كان أحد أوجه الإله الرئيسى آمون. وفى العام الحادى والثلاثين من عهده، والعام السابع من مشاركة ابنه العرش معه، كرَّم آمون وموت ببناء معبد آمون فى قصره بملقطة.

يبدو واضحًا أثناء عهد أمنحتپ الثالث أن آتون كان لا يزال تأليهًا للشمس على نمط ديانة الطبيعة، بنفس الطريقة التى كان فيها رع فى الأصل تشخيصًا للشمس، أى تشخيص عبادة النجوم. وقد ظل قرص الشمس الذى كان باستمرار صفة لرع على حاله، ولكن كان يجرى إبراز جانب قرص الشمس آتون الخاص برع فى ذلك الوقت. إذ كان التركيز على نسخة معدلة لآتون من رع حور أختى، أى مفهوم الشمس فى الأفق، إلى رع حور أختى باعتباره الشمس طوال اليوم كله.

أوضح هذا النسق اللاهوتى الشمسى الموحد توضيحًا جيدًا «لوحة الأخوين سوتى وحور»، وهما الأخوان التوءم المعماريان اللذان كانا يعملان لدى أمنحتپ الثالث. فاللوحة تشير إلى آمون وحور أختى ورع وخپرى وحورس ونوت وخنوم وتتضمن قسمًا يسمى «لك السلام يا آتون». ووضعت تلك الآلهة والإلهات جميعًا داخل عبادة آمون الشمسية، ولكن أغلب الظن أن مقدمة الصراع بين آمون وآتون كان قد بدأت بالفعل.

يبدو كذلك أن صراعًا قد بدأ بين الفن المصرى التقليدى وإن ما بات يُعرف بفن العمارنة - ونتائجه الدينية - كان فى طور التكوين أثناء عهد أمنحتپ الثالث. وعلى أقل تقدير يبدو أن مقدمات فن العمارنة قد وضعت خطوطها العريضة فى عهد أمنحتپ الثالث قبل توطيد جذور (هذا الفن) على يد أمنحتپ الرابع/ إخناتون. وتحتوى الأعمال الفنية فى العديد من المقابر التى لابد أنه بُدء فيها فى عهد أمنحتپ الثالث على خليط من النقوش التى تعد من الناحية الأسلوبية كلاسيكية وآتونية/ عمارنية. ويتضح هذا على نحو بارز فى حالة مقبرة رع مُس (TT55) فى طيبة، وكان رع مُس وزيرًا فى عهد أمنحتپ الثالث وإخناتون، وپا رن نفر (TT188) الذى أصبح ساقى إخناتون وأحد كبار المهندسين المعماريين. ويبين الجدار الخلفى الأيسر من مقبرة رع مُس تتويج أمنحتپ الرابع بالأسلوب التقليدى دون أى تشوهات فى الجسد كتلك التى تميز بها فن العمارنة، بينما يصوِّر الجدار الأيمن أمنحتپ الرابع ونفرتيتى ينعمان بأشعة آتون حيث صُوِّرا بأسلوب العمارنة الطبيعى غير الرسمى بما فى ذلك تشوهات الجسد.

كان المفترض أن يخلف أمنحتپ الثالث على العرش ابنُه الأكبر تحتمس كبير كهنة پتاح فى منف. ولكن تحتمس مات فى سن صغيرة جدًا واختفى من التاريخ، فيما عدا قصة إرساله قطه المحبوب المحنط «ميو» إلى الحياة الآخرة دوات فى تابوت محكم،

الصنع من الحجر. وأصبح أمنحتپ الرابع/ إخناتون (ح. ١٣٥٢-١٣٣٦ ق.م) فرعونًا بالمصادفة. ولم يُعثر على أى ذكر له كطفل، مما يشير إلى أنه لم يتلق أى تعليم خاص من أبيه ومن حاشيته. والأمر المذهل هو توقع أنه لو لم يمت تحتمس لكان من المحتمل أن يختلف مسار التاريخ، حيث إن إخناتون ما كان ليصبح فرعونًا، وربما لم توضع أسس التوحيد الأول.

أصبح مصطلح «عصر العمارنة» يدل على الفترة من حوالى ١٣٥٢ إلى ١٣٢٣ ق. م ويشمل عهود الفراعنة إخناتون وسِمْنْخ كارع وتوت عنخ آمون وآى.

ومع أن أمنحتپ الرابع بدأ عهده تابعًا للإله الرئيسى آمون حاملاً لقب الكاهن الأول أو العراف الأعظم لآمون، فلم يمض وقت طويل جدًا قبل أن يظهر الصراع بين آمون وآتون فى العلن. ولا شك فى أن دوافع أمنحتپ الرابع فى هذا الصراع تخص النظام اللاهوتى فى المقام الأول، كما كان الحال بالنسبة لأبيه والفرعون السابق، وكانت هناك كذلك اعتبارات سياسية واقتصادية؛ وهى كيفية اجتثاث سلطات كهنة آمنة الزائدة عن الحد فى طيبة.

من الواضح أن أمنحتپ الرابع أصبح فى وقت ما فيما بين الحادية عشرة والسادسة عشرة شريكًا لأبيه على العرش. وربما كانت أول مهمة رسمية يقوم بها هى حاكم منف وأور خرپ حموتيو، القائد الأعظم للصناع والحرفيين، أى الكاهن الأكبر لمعبد پتاح، وهوَ المَنَصَب اَلذى تولاه خلفًا لأخيه الراحل تحتمس.

يتضمن الصرح، بخت، الثالث عن المدخل الجنوبى لمعبد آمون فى الكرنك الذى شيده والد أمنحتپ الرَابعَ فى طيبة وزينه الشريك الجديد على العرش صورة للشريك الصغير على العرش وهو يعبد رع حور أختى ذا رأس الصقر حيث يقوم وهو فى الوضع القياسى للفرعون المصرى بقتل خِفتى، أى أحد الأعداء. كما أنه يتضمن كذلك صورة لقرص الشمس آتون. وتصوره عتبة فى مقبرة خرو اف فى غربى طيبة (TT192)، التى تعود كذلك إلى السنوات الأولى من عهد أمنحتپ الرابع، وهو يتعبد لرع حور أختى وأتوم وحتحور وماعت. ويصوِّر نقش التتويج فى مقبرة رع مس أمنحتپ الرابع تباركه عند تتويجه الإلهة ماعت.

يبدو من المؤكد تقريبًا أن إله أمنحتپ الرابع الرئيسى من الناحية الرسمية خلال الفترة الأولى من حياته كفرعون - بغض النظر عن الأفكار التى كانت لديه فى خلفية عقله - هو رع حور أختى مجسدًا فى آمون رع ، وأنه كان يبجل سائر الآلهة والإلهات ويوقرها كما كان يفعل أبوه . ولكنه فى الفترة نفسها ، واعتباراً من العام الأول من عهده ، لابد أن شيئًا كان يثور فى عقله بالفعل . وفى جبل السلسلة شمالى الفنتين ، حيث كان يقتطع الحجارة لمعابدها التى شيدها فى الكرنك الشرقى ، تصوره لوحة يتعبد لآمون رع ، ولكنها تصفه كذلك بأنه «الكاهن الأول لرع حور أختى المبتهج فى الأفق باسمه شو (ضوء الشمس) الذى هو آتون» . وكانت معابد الشمس الأربعة التى بدأ تشييدها فى الكرنك الشرقى ، حول چم پا آتون ، مكرسة فقط لآتون ، وإن احتوت على إشارات إلى آمون وشو ورع حور أختى ، وكان أحدها ، وهو المخصص لاستخدام نفرتيتى ، يسمى «هوت بن بن» (دار حجر بن بن) ، فى إشارة إلى تل الخلق الشمسى الأزلى الخاص بأتوم رع .

لم يكن أمنحتپ الرابع قد سُمِّى إخناتون بعد ولم يصبح ابن الإله الواحد آتون ، ومع ذلك كان قد قطع شوطًا طويلاً فى طريقه إلى إزعاج كهنة آمون أصحاب النفوذ ، حيث شرع فى الثورة الآتونية ، بل وبذر بذور ثورة آمون رع المضادة فى المستقبل .

ومع بناء چم پا آتون فى الكرنك ، ظهرت الأعمال الفنية الأولى التى يمكن وصفها بأنها تمثل «أسلوب العمارنة» الجديد . وبناء على المبادئ والقوانين التقليدية الصارمة الخاصة بالفن المصرى وأهمية الفن التشكيلى كقالب من قوالب التعبير والرسوم الدينية والاجتماعية ، كانت تلك ثورة ضخمة . ومن المؤكد أنها أضافت المزيد من الوقود إلى نيران السخط المشتعلة بين كهنة آمون .

ربما أقام إخناتون فى العام الثالث من عهده احتفال الحب سد ، أو احتفال اليوبيل ، اللافت للنظر إلى حد كبير فى معبده الجديد چم پا آتون . وكان ذلك أمرًا غير عادى إلى حد كبير حيث إن أعياد الحب سد كانت تُنظَّم للمرة الأولى فقط بعد مضى ثلاثين عامًا للفرعون على العرش . ولكن الأمر الأكثر غرابة هو أنه لم تكن هناك إشارات تعددية فى مراسم الاحتفال ؛ فبالإضافة إلى أنشودة أنشدت للإلهة حتحور ، يبدو أن آتون وحده هو من جاء ذكره . وربما كان احتفال الحب سد هذا تكريمًا لآتون وليس لإخناتون .

فى العام الخامس من عهده، غير أمنحتپ الرابع اسم ميلاده إلى إخناتون («النافع لآتون»)، حيث أسقط الإشارة «آمون راض» (أمنحتپ). كما غير اسمه الحورى من «الثور القوى، عالى الريش» إلى «الثور القوىّ، محبوب آتون»، فى إشارة أخرى إلى أنه لم يعد مرتبطًا بآمون بغطاء رأسه الذى فيه ريشتان أو الصولجان، واس، ذى الريش الذى كان شعار إقليم طيبة. وبعد ذلك بدأ تثوير عبادة أبيه آتون، حيث حوَّل آتون من كونه مجرد إله قرص الشمس المرئى وأحد أوجه رع إلى إله الشمس المعلن. ومنح إخناتون، الذى لا شك فى أنه تزوج نفرتيتى (حمت نيسوت ورت، أى «الزوجة الملكية الكبرى») حين أصبح شريكًا على العرش، زَوجته اسمًا إضَافيًا أوضح صلتها بآتون وحب إخناتون وتقديره الكبير لها، وهو نفر نفرتو آتون، أى «جميلة جميلات آتون» أو ربما كامل هو جمال آتون» أو «تامٌ هو كمَال آتون».

ولكن لابد أن كان هناك بعض تلمُّس الطريق، أو التغطية، لازال قائمًا، حيث توجد وثائق من العام الخامس تشير إلى آتون باسم حور أتن (حورس آتون). ورغم ذلك فإن مفتاح ثورة آتون كان قد اتضح بالفعل؛ فلم يعد آتون مجرد الإله المفضل من بين آلهة وإلاهات غيره كما كان الحال بالنسبة لوالده أمنحتپ الثالث، بل إنهم أخذوا فى التخلص من سائر الآلهة والإلاهات باطراد وباتت طيبة تسمى «مدينة تألق آتون».

بعد ذلك واصل إخناتون، بخليط من الإخلاص الواضح والتعصب الجلى، ثورته بالتخلى عن طيبة ومعبد الكرنك فى العام الخامس أو السادس من عهده، حوالى عام ١٣٤٨ ق.م. وقد شيد عاصمة جديدة تمامًا ومدينة مقدسة أسماها أخيتاتون (تسمى الآن تل العمارنة)، على سهل خال متسع على بعد حوالى ٢٠٠ ميل شمالى طيبة و١٠٥ ميل جنوبى منف على امتداد شاطئ النيل فى إقليم الأرنب البرى الخامس عشر من الوجه القبلى. وأخيتاتون هى «مدينة أفق، أخت، آتون». وكانت تلك صلة واضحة بحور أختى (حورس، الشمس، فى الأفقَ) وبرع حور أختى. وفى العام السادس، أقام إخناتون ١٤ لوحة حدود حول المدينة، وكانت واحدة من اللوحات الأخيرة التى كانت ستقام ـ لوحة الحدود S ـ لا تزال تتضمن أسماء آلهة أخرى فى ألقابه الملكية. فقد كان حورس لا يزال فى اسم الملكى الأول ـ «حورس الحى؛ الثور القوى محبوب آتون» ـ وفى الاسم الحورى الذهبى، حتى وإن كان حورس «يمجِّد اسم

آتون». وقد أُبقى كذلك على لقب «الربتين»، الإلهة الرخمة (أنثى النسر) نخبت ربة الوجه القبلى وإلهة الكوبرا وچات ربة الوجه البحرى، وفى اسمه «ابن رع» إخناتون وهو «وحيد رع». . . »العظيم فى حياته، الذى وُهب الحياة للأبد.»(٦٦).

ولكن مع كل تلك التحفظات، من ذا الذى يشك فى أن مدينة إخناتون «النموذجية»، التى انتهى الجزء الأكبر منها فى العام الثامن من عهد إخناتون، كانت مكرسة بالكامل وبشكل رائع لعبادة الإله الواحد الجديد، قرص الشمس، آتون. وبلغت مساحة دار آتون، أو حرم المعبد الرئيسى بأفنيته المفتوحة الستة، وبؤرته معبد چم پا آتون ومعبدان آخران، هما دار الابتهاج ودار البن بن، ٢٤٩٨ قدمًا (٧٤٩,٤ متر) × ٩٥١ قدمًا (٢٨٥,٣ متر). وكان يحيط به على الجانبين ٣٦٥ مائدة قرابين من الطوب اللبن تمثل الوجهين القبلى والبحرى وكل يوم من أيام السنة. وكان بالمدينة معبدان كبيران آخران لآتون، أبرزهما هو دار آتون (حوت آتون) الذى فيه «شرفة التجلى» حيث كان إخناتون، ومعه أسرته، يطل على الناسَ باعتباره إلهًا. وكان يمتد على «الطريق الملكى» البالغ طوله خمسة أميال قصر ضخم للملك، بما فى ذلك مقران للحريم والعديد من المقاصير والڤيلات الضخمة للأعيان والمبانى الإدارية ومكتب السجلات (»مكان مراسلات الفرعون») والمستودعات والمذابح الشعائرية. وعلى الطرف الجنوبى من الطريق كانت تقع حديقة جميلة للصلاة تُعرف باسم مار آتون ربما كان فيها كذلك «شرفة تجلى». وفى الجزء الشرقى من المدينة كانت هناك قرية العمال. وفى الجروف الشرقية للمدينة، بدأ بناء حوالى ٢٥ مقبرة منحوتة فى الصخر.

وحّد آتون الجديد، أى عبادة قرص الشمس الخفى التى اخترعها إخناتون وجرى تكريسها فى مدينته المقدسة أخيتاتون، رع حور أختى باعتباره إلهًا ومفهومًا عالميين للشمس مع تجسيد ضوء الشمس وإله الجو الذى بين الأرض والسماء شو. وجرى رفع مبدأ شو، ضوء الشمس ـ أشعة الشمس ـ إلى الواقع الجوهرى للكون والحياة. وأبقى إخناتون كذلك على المفهوم الأساسى لماعت ـ الحكم بناءً على «حقيقة» التوافق الكونى الأزلى. كما استوعب الوضع الإمپريالى والعالمى الذى بلغته بقوة مصر وآلهتها وخاصةً آمون رع مع تكون الإمبراطورية التى أرسى دعائمها تحتمس الثالث (ح.

(٦٦) Lichtheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume II, p. 49.

١٤٧٩-١٤٢٥ ق. م) وأضاف مفاهيم الإخاء. وتبنى إخناتون مبدأ العالمية السياسة واللاهوتية لآمون رع وخفف من جوانب المهيمن الخاصة به فيها ليصبح تقريبًا فى وضع الحاكم المعيل الأبوى تجاه غير المصريين. وكما أقام فراعنة الدولة الحديثة السابقين منذ عهد تحتمس الثالث المعابد واللوحات لآمون رع وغيره من الآلهة فى النوبة وآسيا، هاهو إخناتون يشيِّد المعابد لآتون فى عمق النوبة فى مدينة چم آتون الجديدة بالقرب من كاوا، وفى سوريا فى موقع لا يزال مجهولاً.

كان إله الشمس آتون فى المقام الأول نوعًا من خلاصة صفات رع حور أختى وشو، إلا أن ذكر حور أختى وشو قُضى عليه فى نهاية الأمر من الناحية العملية وأصبح آتون رغم كل الاعتبارات مشابهًا لرع الأصلى وصفاته الشمسية كافة. ومازال نص ديانة آتون الأساسى، وهو «الأنشودة الكبرى لآتون» التى ربما أُلِّفت فيما بين العام السادس والتاسع، يذكر «شو الذى هو آتون» فى مقدمتها، ولكنها تعلن: «أيا آتون الحى... تحتضن أشعتك البلاد... لأنك رع، فأنت تصل إلى أقصى المدى...»(٦٧) وفيما بين العامين السادس والثانى عشر من عهد إخناتون أصبح وصفه هو: «رع يحيا، حاكم الأفق... رع الأب، الذى يعود كإله الشمس [آتون]»(٦٨) **كان آتون هو رع**. ومع ذلك فإنه بخفة يد بارعة أُلغى رع فى واقع الأمر، حيث كان آتون هو الذى يُعبد بشكل مباشر وليس رع. ومع أن آتون هو الوجه المُجْمَل لرع، بل الوجه الرئيسى له، فقد كان هو ما يهم وليس رع. ولذلك كان آتون هو الأقرب من الوضع التوحيدى، بينما كان صعود رع غير المباشر إلى ما يقارب الوضع التوحيدى نظريًا صرفًا.

جسَّد توحيد آتون الشمسى البدائى مذهب التوافق الإلهى المركب (كان رع والتاسوع هما الكون) والعالمية التى تمحورت حول إله الشمس رع ثم حول آمون رع. ومع أن توحيد آتون البدائى الذى أعلنه إخناتون أولاً كان يفصله عن عبادة هليوپوليس الشمسية التى تمحورت حول أتوم رع وشو، فهى لم تبعد عنه سوى خطوات قليلة.

---

(٦٧) المرجع السابق، ص. ٩٦-٩٧.

(٦٨) Aldred, Cyril, Akhenaton, King of Egypt, Bains, John and Malek, Jaromir, Atlas of Ancient Egypt, p. 45 and Hornung, Erik, Conceptions of God in Ancient Egypt, The One and the Many, p. 246.

كان الاتجاه القوى نحو التوافق الإلهى المطلق الذى جرى التعبير عنه فى لاهوت هليوپوليس هو المجال الذى نما فيه لاهوت آتون التوحيدى البدائى. ولكن فيما بين رع وآتون، كان هناك تطور لاهوتى جرى بالنسبة لآمون رع. ويبدو أنه لا شك فى أن وضع رع باعتباره الإله الرئيسى الفائق والأوجه التوحيدية لآمون رع هى التى أثرت على توسيع توحيد آتون الأول. وقد أبرز استيعاب آمون لرع وكل سلطاته وأوجهه كافة، وخاصةً تجسده في هيئة الشمس، برعاية من لاهوت طيبة القوى، التحرك نحو منزلة الإله الرئيسى الفائق والتوحيد الأول. والواقع أن طيبة لم تلتهم رع مع آمون رع فحسب، بل إنها التهمت لاهوت هليوپوليس الشمسى وحماسته. كما أنها حولت آمون إلى إله توحيدى كان فى واقع الأمر الإله الوحيد ذا النفوذ الحقيقى، والإله الوحيد الذى يستحق الاسترضاء والتوقير، حتى وإن بقيت سائر الآلهة أوجهًا له وظلت تحظى بالتوقير.

وُرث آمون من رع، تمامًا مثلما وُرث آتون من رع. وبخلاف الحقيقة الأساسية التى تقول إنه من الواضح أن آمون رع باعَتباره الإله العالمى كان يجرى الحد من وجوده لمصلحة آتون بصفته الإله العالمى، لم يكن هناك ما هو جوهرى إلى حد كبير فى إخناتون وهو يتغنى بمجد إله الشمس رع باعتباره آتون، تمامًا مثلما كان مَن سبقه من الفراعنة يتغنون بمجد آمون باعتباره إله الشمس رع. وبهذا المعنى وحتى تلك اللحظةَ، كان إخناتون يتصرف بالأسلوب المصرى التقليدى الخاص بتوحيد الآلهة مع بعضها ولم يفعل شيئًا مختلفًا كثيرًا عن أبيه أمنحتپ الثالث.

ولكن بحلول العام الخامس أو السادس على أقل تقدير من عهد إخناتون، كان قد بلغ الكمال الثورى للاهوته الآتونى أو كشفه؛ فقد رُفض المفهوم المصرى الأساسى الخاص بالتعدد، وكان آتون الواقع الإلهى الوحيد وكانت ضياء شمسه - أشعته - المبدأ الفريد الذى يستند عليه كل شيء فى الحياة. وهاهو يوجد إله واحد ومبدأ تفسيرى واحد وقد رُفض سائر الآلهة والإلهات، بأشكالها الفردية أو المُركَّبة. ومع أن هذا الأمر لا يزال بدون إثبات، فربما كان ذلك هو الوقت الذى أغلق فيه إخناتون كل المعابد المكرسة فى مصر لآلهة غير آتون وشرع فى سياسة واسعة النطاق لتدمير تماثيل آمون وكشط اسمه فى كل مكان. ويعتقد بعض علماء المصريات أن تلك السياسة واسعة النطاق الخاصة بالتدمير والمحو لم تحدث حتى قرب نهاية عهد إخناتون فى العام الرابع عشر أو الخامس عشر.

كـان آتون قرص الشمس الحلولى immanent والمرئى والجميل. وكـان هذا الإله الواحد الجديد يصوَّر إلى حد كبير بنفس الطريقة التى أسسها والد إخناتون أمنحتپ الثالث؛ وهى قرص الشمس الأحمر مع الصل وعنخ الصادر عنه أشعة الشمس الخيِّرة التى تمتد لتصبح أياد بشرية تحمل تميمة عنخ، أو بضعًا منها. ولهذا السبب لم تكن صورة آتون بحال من الأحوال حيوانًا طوطميًا، بل كانت إضفاء للصفات البشرية بشكل طفيف وأقرب ما تكون إلى صورة ديانة الطبيعة، ولكنها كانت رغم ذلك صورة وكانت تعرض على هذا النحو حيثما كان يُعبد آتون.

كان آتون إخناتون باعتباره إلهًا فردًا جديدًا من الناحية اللاهوتية، ولكنه لم يكن جديدًا من حيث الشكل الذى يصوَّر عليه. وحتى من الناحية اللاهوتية، فلابد من أخذ التطور كله نحو مفهوم آتون، وبالأخص مكانة ضوء الشمس، شو، المحورية، فى الحسبان. فلابد أن ننظر إلى لاهوت إخناتون على أنه ثورة وتراكم لعملية طويلة. وخلاصة القول هى أن إخناتون قفز قفزة نحو توحيد الشمس الأحادى والأول لم يقفزها كهنة هليوپوليس وطيبة على نحو كبير بنسقيهما الخاصين برع وآمون رع ولم يكملها أبوه بتفضيله لآتون.

ولكن تظل هناك أسئلة أساسية: هل كان آتون أول إله توحيدى وقريبًا من أىٍّ من الإله العبرانى القدير شبه التوحيدى المبكر وتوحيد يَهْوه العبرانى العالمى المتأخر؟ هل كان آتون إلهًا توحيديًا على النمط العبرانى أو الإسلامى اللاحق أم هو إله توحيد متعدد الأشكال على النمط المسيحى؟ إلى أى حد كان آتون مختلفًا عن سائر الآلهة فى مجامع الآلهة المصرية؟ إلى أى حد كان آتون تجسيدًا للطبيعة وتوحيدًا لسائر الآلهة؟ إلى أى حد كان آتون نمطًا جديدًا كل الجدَّة من الإله، وهو الإله الفرد المحدد الأصيل الذى كان أكثر من مجرد الشمس المادية؟

لا يبدو أن أيًا من نصوص عصر العمارنة أو أعماله الفنية التى وصلتنا يجيب إجابة شافية عن الأسئلة الخاصة بما إذا كان ذلك الواقع الإلهى الفرد، وهذا الإله الواحد، أحاديًا ماديًا مثل الشمس، أم إلهًا قديرًا موجودًا فى كل مكان بأشعته التى تهب الحياة، أم إلهًا يزيد على كونه شمسًا مادية وأشعتها.

بطبيعة الحال ربما لم تكن هناك أهمية كبيرة فى ذلك الوقت لما إذا كان آتون ماديًا أو أكثر من مادى، أو ما إذا كان نمطًا جديدًا كل الجدة من الإله، وذلك مقارنة برفض آمون وسائر الآلهة كافة وحظرها، والإعلان التوحيدى الثورى الخاص بآتون كإله فرد.

كما سنرى بعد قليل، هناك آراء بينها بون شاسع بشأن تلك المسائل فيما بين علماء المصريات والمؤرخين. ورأيى هو أن الأمر لا يبدو واضحًا من أى النواحى. فقد كان هناك تعايش لكثير من الصفات؛ فبعضها توحيدى بصورة عامة، والبعض الآخر ليس كذلك، كما أن البعض يشبه المفاهيم اليهودية المسيحية وغيرها لا يشبهها. ويبدو هذا الخليط متناقضًا، بل ومستحيلاً، بالنسبة للعقل الحديث، ولكن ربما لم يكن مؤيدو ديانة آتون فى زمن إخناتون ينظرون إليه تلك النظرة.

يشبه آتون سائر الآلهة المصرية وهو مختلف عن تلك الآلهة. ذلك أن له صورة مادية وله صفات تتعدى صورته المادية. وهو من الناحية اللاهوتية إله فرد، ومع ذلك تحلق سائر الآلهة والإلاهات فى الخلفية لأنها موحَدة فى وظائف آتون. وكان إخناتون نفسه ذا سمات إلهية إلى حد كبير، بما يزيد كثيرًا على الفراعنة السابقين داخل إطار نسق المَلَكيَّة الإلهية، وإن لم يكن على نفس القدر من إلوهية آتون. وكان الناس يصلُّون لإخناتون وليس لآتون فى مقاصيرهم المنزلية. وكان ذلك أيضًا هو حال نفرتيتى التى كانت تجسيدًا للإلهة تفنوت (عين الشمس والأخت التوءم لشو)، تمامًا مثلما كانت تى أم إخناتون تجسيدًا لحتحور. ومع وجود بعض الاستثناءات، يبين فن العمارنة بوضوح أن إخناتون الإلهى ونفرتيتى الإلهية يمكن أن يكونا مشرَّبين بنفس قوة الحياة، عنخ، الموجودة فى أشعة آتون ذات الأيادى. وتتعلق الاستثناءات فى بعض الأحيان ببنات إخناتون ونفرتيتى، كما فى لوحة الحدود S .

لا تُغَيِّر الشكوك المشروعة بشأن وحدانية آتون التامة حقيقة أن إخناتون ألمح على أقل تقدير إلى شىء مهم بشأن الوحدانية الإلهية، وكان ذلك قبل ٨٠٠ عام من إعلان النبى العبرانى إشعياء له على نحو لا لبس فيه ولا غموض. ويبدو من المؤكد أنه لأول مرة فى التاريخ يُستخدم مفهوم أوحد - ضوء الشمس (شو) - لتفسير كل شىء فى الوجود، مثلما استُخدمت الإرادة القديرة الخَيِّرة ليَهْوِه التوحيدى فيما بعد للغرض ذاته.

ومع أن ديانة آتون لم تقترب فى أوج تطورها من الثورة الأخلاقية والروحية التى بلغها فى نهاية الأمر نسق يَهْوه العبرانى ومن بعده النسق المسيحى، فالواقع هو أن إخناتون لم يخترع أول توحيدَ. بل إن بُنَى التوحيد وأنماط تفكيره والإحساس به هى التى اختُرعت، حتى وإن ظلت هناك حاجة لاختراع أكثر سماته وضوحًا؛ وهى الإلهة المجرد الخفى، والوحدانية الأصيلة، وعدم وجود آلهة أخرى أو آلهة بشر تحلق فى الخلفية والعالمية، ووجود صلة بين هذا الإله الفرد والأخلاق، ووجود مصير نهائى للبشرية.

رغم ذلك كانت ديانة آتون تمثل تقدمًا أخلاقيًا وروحيًا ضخمًا فى النسق المصرى. وكان ذلك التقدم من الأهمية بحيث كان لابد من أخذه بشكل جزئى فى الاعتبار حين أُطيح بديانة آتون وأعيد لاهوت الإله الرئيسى الخاص بآمون رع. ولم يحدث أن أزيلت آثار هذا التقدم حتى دخول مصر فترة انحدار دينى نتيجة لأصولية كهنة آمون الثيوقراطية اعتبارًا من عصر الأسرة العشرين (ح. ١٠٩٩-١٠٦٩ ق.م).

كانت فترة ديانة آمون القصيرة تمثل واحدة من الفترات الرئيسية فى تاريخ البشرية. فقد كانت الفترة الأكثر ابتعادًا عن التقليدية فى التاريخ المصرى، ولكنها ربما كانت كذلك الفترة ذات الأثر الأكثر دوامًا فى تاريخ البشرية، حتى وإن لم يمكن إثبات ذلك بشكل رسمى. إذ أنجز ذلك رجل واحد، هو إخناتون، بمفرده وبدون عون من أحد تقريبًا. فقد حدث واحد من التغيرات الثقافية الأساسية التى قام بها الإنسان وكانت لها نتائجها الضخمة.

المصادر العديدة لديانة آمون وعصر العمارنة

تطلعنا العديد من المصادر على خبايا عصر العمارنة واللاهوت الآتونى. وأهم المصادر هى نقوش الأناشيد والأدعية لآمون وإخناتون فى العديد من مقابر كهنة آتون والكتبة والموظفين. وعُثر على أكبر قدر من النصوص فى مقبرة آى المنحوتة فى الصخر التى لم تكتمل فى أخيتاتون (TA25)، وكان بناؤها قد بدأ فى العام السادس من عهد إخناتون. وكان آى «قائد خيل جلالته كافة»، وسش (كاتب) وكاهن و«أبا الإله» (لقب فى المعبد يُمنح أحيانًا لِحَمِى الفرعون) وربما كانَ والد نفرتيتى. وبعد ذلك أصبح على

التوالى وزير توت عنخ آمون ثم الفرعون (ح. ١٣٢٣ ق.م). وعند وفاة إخناتون ارتد آى عن عبادة آتون وعاد إلى عبادة آمون رع. وبات النص الموجود على جدار مقبرة آى الغربى «الأنشودة الكبرى لآتون». وهى أكمل نسخة من «أنشودة لآتون» وتعتبر أفضل وصف للاهوت الآتونى. وعُثر على نسخة أخرى من «الأنشودة» - «الأنشودة الصغرى لآتون» - فى مقبرة آى وأربعة مقابر أخرى من مقابر العمارنة.

تعد بقايا مدينة أخيتاتون نفسها مصدرًا مهمًا آخر لفهم ديانة آتون والحياة اليومية أثناء عصر العمارنة، وبالرغم من الدمار الشامل الذى ألحقه خلفاء إخناتون بالموقع - حيث كشفت الحفائر عن أساسات المبانى وليس المبانى الحجرية التى فوق الأرض - فقد عُثر على كمية ضخمة من الآثار الفنية والمعمارية فى هذه المدينة. وكان عدد سكان أخيتاتون لا يقل عن ٢٠ ألف نسمة، وطبقًا لما ذكره ب.ج. كيمپ B.J. Kemp المدير الميدانى لحفائر جمعية استكشاف مصر البريطانية فى العمارنة فإن هذا العدد ربما يصل إلى ٥٠ ألفًا [٦٩] وقد عُثر بوفرة على التماثيل والنقوش والتلاتات المزخرفة والمنقوشة؛ وهى كتل صغيرة من الحجر الجيرى أو الحجر الرملى (حوالى ٢٠×١٠×٩ بوصات، قدم مكعب) اخترعها إخناتون لتسريع معدل طرق بناء المعابد التقليدية. وكشفت الحفائر عن بقايا حوالى ٢٥ مقبرة منحوتة فى الصخر (اثنتان منها اكتمل العمل فيهما) وأساسات معابد وقصور ومبان إدارية مزخرفة زخارف جميلة، وأتيلييه لكبير النحاتين تحتمس (چيحوتى مُس)، وڤيلا الوزير نخت (نخت پا آتون) الواسعة التى تبلغ مساحتها ٨ آلاف قدم (٢٤٠٠ متر مربع)، بالإضافة إلى الحدائق والبِرك والشوارع الواسعة وورش الفنانين والصناع وقرية العمال.

لم يحدث قبل عام ١٨٢٤م أن زار عالم المصريات الكبير چون جاردنر ويلكنسون الآثار التى فى أخيتاتون/ تل العمارنة. وتبعه فى ذلك آخرون منهم كارل ريتشارد لپسيوس Karl Richard Lepsius وروبرت هاى Robert Hay ونورما ونينا دى جاريس ديڤيز Norma and Nina de Garis Davies حيث أداروا أعمال الاستكشاف

---

(٦٩) kemp, Barry, J., Ancient Egypt, Anatomy of Civilization, pp. 305-36 (لهذا الكتاب ترجمة عربية بعنوان «تشريح حضارة» للمترجم أحمد محمود صادرة ضمن المشروع القومى للترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٩م).

والنَّسْخ ودراسة النقوش. وفى عصرنا هذا، وبشكل خاص منذ عام ١٩٧٧م، زاد بارى كيمپ المعلومات الخاصة بالمدينة وسكانها زيادة ضخمة.

ولكن مرة أخرى كان ويليام فلندرز پترى النابه الذى لا يكل ولا يتعب ويتسم بغرابة أطواره هو أول من بدأ الحفائر الموسعة فى أخيتاتون/ العمارنة. وقد كشف عن بقايا معابد آتون وقصر إخناتون و«مكتب السجلات»، وسبع لوحات حدود والكثير من المنازل الخاصة وثلاثة مصانع للزجاج. كما خرج بكمية ضخمة من الأعمال الفنية والمصنوعات منها تماثيل وقناع لإخناتون وتماثيل لنفرتيتى وبناتها، ولوحات جدارية وفخار مزجج وتمائم وأدوات وأرضية مرصوفة مساحتها ٢٥ قدمًا مربعًا (٧,٥ متر مربع) مزخرفة زخارف جميلة اعتبرها هو أجمل اكتشاف فنى منذ عصر الدولة القديمة. وكان پترى كذلك أول من قيَّم توحيد إخناتون الشمسى وفنه على أنهما تطوران ثوريان وأوضح بجلاء أن أمنحتپ الرابع وإخناتون ليسا ملكين مختلفين كما افترض علماء المصريات. وكذلك وضع قائمة صحيحة للملوك من إخناتون إلى سِمْنخ كارع إلى توت عنخ آمون إلى آى إلى حورِمْحِب.

رغم الحال شديدة الدمار لما تسمى لوحات الحدود وهى مجموعة من ١٤ لوحة تحدد حدود مدينة أخيتاتون المقدسة فهى تمدنا بنصوص ونقوش لإخناتون ونفرتيتى وبناتهما وهم يتعبدون لآتون. وهى تطلعنا إلى حد كبير على المذاهب السياسية الدينية واللاهوتية الآتونية وإرادة إخناتون الحديدية فى بناء هذه المدينة المقدسة والإبقاء عليها إلى الأبد.

كما كشف حرم المعبد الذى بناه إخناتون فى الكرنك، شرقى معبد آمون، عن مكتشفات مهمة لمن قاموا بعمل حفائر فيه. ويشمل ذلك مجموعة من التماثيل الضخمة الغريبة لإخناتون المتأنث، وهو ما جعل الكثير يستنتجون أنه كان لديه مرض وراثى، وتماثيل ضخمة تصور جسدًا عاريًا بدون أعضاء تناسلية، وهو ما يزعم بعض العلماء أنه نفرتيتى ويزعم آخرون أنه إخناتون المخنث. وعُثر على مئات من التلاتات المنقوشة والمزخرفة فى آثار الكرنك الشرقى، وخاصة تلك التى عثر عليها عالم المصريات (دونالد ردفورد Donald Redford المولود فى ١٩٣٤م). وعُثر على التلاتات المستخدمة فى حشو بوابات/ صروح المعبد بأعداد ضخمة؛ حوالى ٤٥ ألفا فى

معابد آمون بالأقصر والكرنك، و١٥٠٠ فى معبد تحوت بهرموپوليس، ومئات غيرها فى العديد من المواقع الأخرى. وأعيد تجميع الكثير من التلاتات فى مناظر متماسكة تقدم قدراً كبيراً من المعلومات عن الدين والحياة اليومية فى عصر العمارنة. ويعرض متحف الأقصر هذه التجميعات المعروفة باسم جدار التلاتات.

وتمدنا لوحة مرسوم الإصلاح الخاصة بالفرعون حورمحب (ح. ١٣٢٣-١٢٩٥ ق.م) فى معبد الكرنك، وتمثاله «دعاء وأنشودة» من منف، ومعبد جبل السلسلة بصورة واضحة إلى حد ما للثورة المضادة التى قادها حورمحب وأدت إلى إنهاء عصر العمارنة والعودة إلى ديانة الإله الرئيسى آمون رع التقليدية. ويمكننا بسهولة رؤية ما دمره حورمحب فى ديانة آمون، وكذلك ما ظل قائماً من ديانة آتون فى عهده. وتشير النصوص العديدة والأعمال الفنية فى مقبرتيه، بسقارة بالقرب من الهرم المدرج وفى وادى الملوك (KV57) إلى أن العديد من مذاهب فن العمارنة كانت لا تزال مستخدمة. كما تشير الفنون والنصوص الموجودة على اللوحات وبوادى الملوك فى مقبرتى الفرعونين خليفتى إخناتون ـ توت عنخ آمون (KV62) وآى (KV23) ومقبرتى اثنين من الأعيان ـ حوى، نائب توت عنخ آمون فى كوش (TT40) والوزير رع مُس (TT55) ـ إلى استمرار جزئى لفن العمارنة والمفاهيم الآتونية. كما عُثر على بضعة نصوص متفرقة تتعلق بخليفة إخناتون المباشر، سمنخ كارع.

وأخيراً نجد أن «ألواح العمارنة»، أو «الرسائل»، بالغة الأهمية فى محاولة فهم الموقف فى مستعمرات مصر والدول التابعة لها، وسياستها الخارجية أو عدم وجود تلك السياسة، وكذلك الوضع داخل مصر أثناء عصر العمارنة. وتلك الرسائل التى كانت مكتوبة فى الغالب باللغة المسمارية الأكادية، وهى اللغة المشتركة فى ذلك الوقت، على ألواح من الصلصال، بعث بها زعماء غرب آسيا والملوك التابعون لمصر فيما بين نهاية عهد أمنحتپ الثالث، وأثناء عهد إخناتون بكامله، وأثناء بداية عهد توت عنخ آمون.

وعثر على رسائل العمارنة فى بقايا مكتب سجلات إخناتون، «مكان مراسلات الفرعون»، فلاحة كانت تستخرج الطوب اللبن لتستخدمه سماداً فى عام ١٨٨٧ م. ومعظمها محفوظ الآن فى المتحف البريطانى، بينما يوجد غيرها فى متاحف أخرى

كاللوڤر والبوديميوزيوم فى برلين. وكان إ. أز واليس بدچ، الذى كان وقتها وكيل مشتريات المتحف البريطانى، هو أول من فهم أهمية الألواح وكان پترى هو الذى اندفع نحو أخيتاتون بعد أربع سنوات فقط من جذب الرسائل الاهتمام إلى المدينة.

رغم كل تلك الوثائق والفنون، فإن المعرفة الخاصة بعصر العمارنة محدودة على نحو كبير فيما يتعلق بما كان يفعله ويؤمن به إخناتون وأسرته وطبقة النخبة الحاكمة. فنحن لا نعرف عما كان يؤمن به الناس «العاديين» وكيف كانوا يعيشون فى عصر العمارنة أكثر مما نعرف عن معظم غيره من عصور التاريخ المصرى. ويرى بارى كيمپ بحذر فى «تشريح حضارة» مدينة العمارنة على أنها «مصر مصغرةً»، حتى وإن «لم تكن العمارنة مدينة مصرية تقليدية. ولم يكن ممكنًا لأية مدينة ملكية أن تكون كذلك.» وهو يقول: «تتميز منازل الأغنياء عن منازل الفقراء بحجمها أكثر من تصميمها، وإن كانت المنازل الكبيرة كانت لها ملامحها مثل المدخل المظلل، وهى ما كانت تدل فى حد ذاتها على المنزلة والمكانة... وإذا تذكرنا أن هذا كان زمن الرفاهية القومية الكبرى، فإن الفجوة التى بين الأغنياء والفقراء فى هذا الخصوص لم تكن كبيرة كما نتوقع. إذ كان الأغنياء وأصحاب النفوذ يعيشون فى منازل كبيرة وليس فى قصور. وكانت الفجوة الكبيرة بين الملك ومن عداه.»(٧٠) ورغم محاولة كيمپ الجديرة بالثناء لسد الفجوة فيما يتعلق بالناس العاديين فى العمارنة، فإن الطريقة التى كان يعيش بها المصريون وما كانوا يؤمنون به تظل واحدة من المجهولات الكبرى، وواحدة من أكثر القضايا غموضًا، بالنسبة للعمارنة والتاريخ المصرى كله.

وعلى مستوى أكثر عمومية، لابد أن نشير إلى أنه حتى إذا كان الفن، والنصوص على وجه الخصوص، المتعلقة بالعمارنة ليست متوفرة مثل ما جاءنا من معظم فترات الدولة الحديثة (وكيف لها أن تكون كذلك ولم تدم ديانة آتون أكثر من ١٥ عامًا؟)، فهى تمثل كمية لا بأس بها من المادة. ولا يترك هذا تفسيرًا صحيحًا لكل النظريات المجنونة التى ظهرت فيما يتعلق بعبادة آتون، إلا الرومانسية والتلاعب والغباء. وقبل كل شىء لابد من التأكيد على أن أيًا من عناصر عصر العمارنة المجهولة أو الغامضة لا يكفى لتعويق الرؤية الشاملة إلى حد ما للقضية الأساسية موضع المناقشة؛ أى الطابع الجوهرى لديانة آتون التوحيدية.

---

(٧٠) المرجع السابق ص ٢٦١ و ٢٩٩-٣٠٠.

رغم ما لا نعرفه عن الديانة الآتونية، تقدم لنا «الأنشودة الكبرى لآتون» (أو «أنشودة للشمس» كما تسمى أحيانًا) والنسخ القصيرة من «الأنشودة» والأناشيد والأدعية الأخرى لآتون وإخناتون، التى عُثر عليها فى مقبرة آى وغيرها من مقابر العمارنة، صورة واضحة نسبيًا للاهوت الآتونى وخلفيته وأصوله.

لم يفرض الفرعون إخناتون، الذى يبدو من المؤكد تقريبًا أنه مؤلف «الأنشودة الكبرى»، إله الشمس آتون المتجسد فى قرص الشمس باعتباره الإله الملكى والقومى المصرى فحسب، بل كذلك باعتباره الإله الواحد للعالم، والأب الودود، والمعيل والحاكم للبشرية كافة: «أيها الإله الواحد الذى لا إله غيره! لقد فطرت الأرض حسب مشيئتك أنت وحدك، وخلقت كل الشعوب والقطعان والأسراب، وكل ما يمشى على أرجل على الأرض، وكل ما يطير بجناحين فى الأعالى. وأنشأت أراضى خور [سوريا] وكوش [النوبة]، وأرض مصر. ووضعت كل إنسان فى موضعه. وأنت من يقضى حوائجهم...»(٧١)

كانت فكرة الإله العالمى الودود أكثر تقدمًا فى هذا الخصوص من فكرة إبراهيم أو موسى اللاحقة الخاصة بالإله القومى الواحد. ومع ذلك فإن كلاً من إخناتون وموسى كان يرى أنه من المشروع طرح أسئلة عن «وحدانية» الإله. فكل من إخناتون ومن بعده بمائة وخمسين عامًا موسى كان يرى أن هناك خالقًا «فردًا» لكل البشر وللأشياء كافة فى الكون؛ هو آتون أو يَهْوه. وكان حُكْمُ إخناتون بأن يكون آتون «إلهًا واحدًا ليس معه إله آخر» يتسم بالغموض فى السياق الذى خلقه، حيث استوعب آتون رع حور أختى و«شو الذى هو آتون» وإشاراته المتكررة إليهما، وخاصةً فى السنوات الأولى من عهده. وبالنسبة لموسى، فليس من الواضح إذا كان يَهْوه هو الإله الواحد فى الكون أم هو الإله الأقوى فى الكون. ولا يبدو أن مفهومى «الوَحدانية» الحقيقية والتوحيد العالمى الودود على النمط الآتونى ظهر فى إسرائيل قبل القرن السادس ق.م مع مجىء النبيين إشعياء وإرميا. وقد ظهرا فى بلاد فارس قبل ذلك بشكل أقل تقدمًا مع مجىء النبى زرادشت أو أتباعه.

---

(٧١) Lichheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume II, p. 89

حين تُقرأ «الأنشودة الكبرى لآتون» وغيرها من الأناشيد والأدعية فى الوقت الراهن، وقد توفرت المعرفة الاستعادية، يتضح أنها تتخذ الشمس، أى إله الشمس رع، نقطة انطلاق ميتافيزيقية لها، ولكنها الميتافيزيقا باعتبارها الطبيعة وليس ما فوق الطبيعة. فرع هو الكون ويشمل حور أختى باعتباره رب «أرض النور» وشو بصفته تجسيدًا لضوء الشمس، وإخناتون بوصفه سا رع، أى ابن رع، هو المستفيد الرئيسى المحبوب فى هذا الوضع. وتقول «الأنشودة الكبرى»: «يا آتون... كونك رع فأنت تبلغ منتهاهما (الأرضين) وتوثق وثاقهم (الناس) [من أجل] الابن [إخناتون] الذى تحبه...» وتقول «أنشودة لآتون والملك» الخاصة بآى: «من أجل الملك [إخناتون] نفر خپرو رع، وحيد رع... إنك [يا آتون] تحبه، وتجعله يحب آتون.» وأبرز إخناتوَن مركزية رع بحلول العام الثانى عشر من عهده على أقل تقدير بوصفه رع بأنه «الأب الذى عاد باعتباره قرص الشمس [آتون]»(٧٢).

لذلك يمكن رؤية آتون على أنه الشخص الذى صار إليه رع. ويمكن أن يبدو رع مجرد اختلاف فى الاسم مع رع أو وجهًا من أوجه رع. ولا شك فى أن إخناتون، ابن رع/آتون، كان يرى أن آتون هو رع.

ورغم ذلك فما من شك فى من كان يقف فى منتصف خشبة المسرح؛ لقد كان آتون. وكان آتون هو نفسه رع حور أختى وشو، وكان آتون مميزًا عنهما. وتختلف كذلك صفات آتون، وبالأخص سماته الأخلاقية والأخوية، اختلافًا واضحًا عن رع بمفرده أو عن كل هؤلاء الآلهة مجتمعة كتوحيد. وهذا كله أمر شديد التشويش، وإن كان من المحتمل أنه لم يكن كذلك بالنسبة لقدماء المصريين الذى اعتادوا رؤية صور الآلهة على أنها كيانات فردية وأوجهًا لآلهة أخرى.

ربما تمدنا الأعمال الباقية من فن العمارنة وما تتسم به من اهتمام بما هو واقعى أكثر مما هو مثالى، كما كان الحال فيما سبقها من فن مصرى، بإجابة مبهمة للغز الخاص بمدى كون آتون إلهًا مميزًا وإلى أى حد كان إلهًا مركبًا أو أحد أوجه رع. وكل هذا الفن الباقى متشابهًا من حيث اهتمامه بعبادة آتون. وهو يظهر آتون باستمرار على هيئة

---

(٧٢) Ibid., pp. 96-97 and 93 and Aldred, Cyril, Akhenaten, King of Egypt, 278.

قرص الشمس بالصل وتنتهى أشعته بأياد بشرية (يمسك بعضها بعنخ)، وإخناتون مع «الزوجة الملكية الكبرى» نفرتيتى واقفة خلفه وبعض من بناتهما الست فى أوضاع مختلفة وراء نفرتيتى، وجميعهم يتزلفون ورعين لآتون ويقدمون القرابين ويستحمون بأشعة شمسه، أى بالصلاح. وعلامات عنخ قريبة من أنفى إخناتون ونفرتيتى وتبث فيها نَفَسَ قوة الحياة.

الإحساس الواضح هو أن آتون إله مميز عن رع. ومع ذلك فكما يُعترف بكون رع أصل آتون، فإن آتون هو الموجود وليس رع فى واقع الأمر. ويختلف قرص الشمس الآتونى وأياديه اختلافًا جذريًا عن قرص شمس رع التقليدى. وتقوم الأشعة، أى ضوء الشمس، بدور رئيسى. وليست هناك أفكار ومشاعر مباشرة بشأن رع - كما أرى أنا على الأقل - ويحدث فقط عندما نبحث هذا الفن بحثًا فكريًا أن يصبح بالإمكان الاعتراف بقرص الشمس على أنه أحد أوجه رع.

ومع ذلك فإنه إذا أمكننا حل مشكلة تميز آتون، أو على الأقل انتهينا إلى أنه أصبح بالفعل إلهًا مميَّزًا تخلص من سائر الآلهة، تظل هناك مشاكل تتعلق بما كان وراء صورته المادية وما إذا كانت الديانة الآتونية توحيداً حقيقيًا أم لا.

عبَّر ج. هـ. برستد فى كتابه «تاريخ مصر» A History of Egypt وغيره من الكتب عن اعتقاد قوى بأنه «... مهما كان احتمال وضوح الأصل الهليوبوليتانى [وهو «رع باعتباره مصدره»] للديانة الرسمية الجديدة [ديانة آتون]، فهو لم يكن مجرد عبادة الشمس؛ فكلمة آتون استُخدمت مكان الكلمة القديمة التى تعنى «إله» (نتر) ومن الواضح أن الإله متميز عن الشَمس المادية.» وليس هناك ظل من شك فى ذهن برستد فى أن إخناتون كان «أقدم توحيدى وأول نبى من أنبياء الدُوَلية internationalism»[٧٣].

ونجد أن أدولف إرمان (١٨٥٤-١٩٣٧) فى كتابيه «ديانة المصريين» La Religion des Egyptiens و «الحياة فى مصر القديمة» Life in Ancient Egypt لم يعتقد أن

(٧٣) Brested, James Henry, A History of Egypt, From The Earliest Times To The Persian Conquest, p. 302 and Ikhnaton, Encyclopaedia Britanica, 1929 and CD 98 Multimedia Edition, 1994-1997.

آتون إله متميز عن الشمس المادية. فقد نظر إرمان إلى ديانة آتون على أنها «عبادة الشمس» وعلى أنها «متابعة لمذهب هليوپوليس» . . . «الواقع أنه ليس إله للشمس كان يوقر ويبجل، بل هو الشمس المادية ذاتها، التي كانت تمنح بأيادي أشعتها للكائنات الحية «الحياة الأبدية التي فيها».

يعتقد إرمان أن آتون لم يكن متميزًا عن الشمس، غير أنه كان يعتقد كذلك أنه كان مختلفًا كل الاختلاف عن آلهة مصر وإلهاتها المادية القديمة. كما يرى إرمان أنه في بداية عهد إخناتون، كان آتون إلهًا إلى جانب غيره من الآلهة، ولكن بحلول «العام الثامن» من عهده «لم يعد هناك ما يجمع بين الإله [آتون] وأشكال آلهة الشمس القديمة، آمون وخپريوحور أختي، وظل اسما آتون ورع فحسب مرتبطين به؛ فالواقع أنه الآن النجم نفسه وليس الإله بالطريقة القديمة». ولم يكن لدى إرمان شك في أن «صلايات . . . تعدد الماضي المشوَّش . . . مُحى ما عليها» . . . وأن «إلغاء التعدد» قد وقع. ويرى إرمان أن إخناتون كان توحيديًا حاول جعل إله الشمس «الإله الواحد الذي لا إله غيره»، حتى وإن كانت تلك «الإلوهية تتجلى» كذلك «في المَلك نفسه»(٧٤).

يعتقد أ. هـ. جاردنر (١٨٧٩-١٩٦٣) أنه بالرغم من «التناقضات» و«العيوب» التي في «العقيدة الجديدة» الخاصة بإخناتون، وبينما «لم يتوقف النسق» المصري «قط عن كونه تعدديًا، . . . فقد كان هناك اتجاه قوي نحو التوحيد حل مؤقتًا محل» «الجوانب الأساسية للعبادة التقليدية». وانتهى جاردنر إلى أنه بالرغم من أن «إلهه [أي إله إخناتون] كان النجم الكبير [الشمس] نفسه الذي يمارس نفوذه الخيِّر الخاص بمنح الحياة من خلال الأشعة التي لا يوجد من لا ينعم بضيائها ودفئها»، ورغم ذلك «لم تكن ديانة آتون مجرد نظرية مادية، بل كانت توحيدًا حقيقيًا. . . » بل و«توحيدًا صارمًا»(٧٥).

أكد سيريل ألدرد (١٩١٤-١٩٩١) وهو أحد المتخصصين المشهورين في عصر العمارنة في كتابه «إخناتون، فرعون مصر» Akhnaten, Pharaoh of Egypt

(٧٤) Erman, Adolf, La Religion des Egyptiens, pp. 143, 152, 153 and Life in Ancient Egypt, p. 261-262.

(٧٥) Gardiner, Alan, Egypt of the Pharaoh, pp. 227, 229, 216, 216, and 222.

و«المصريون» The Egyptians أهمية الصلات التى تربط بين آتون ورع ورع حور أختى التى رعاها إخناتون، ورأى أن هناك «ديانة شمسية جرى إصلاحها» و«عبادة للشمس» وضع فيها إخناتون «. . . قدرًا من التركيز على آتون، أو التجلى المرئى للإله، يزيد قليلاً عما وضعه على رع حور أختى، القوة الخفية التى تحركها.» ويرى ألدرد أن «القوة الحالّة فى قرص الشمس هى رع» ولكن «. . . بدلاً من دمج سائر الآلهة القديمة كافة فى إله الواحد [أى إله إخناتون]، استبعدها بشدة فى توحيد صارم.» والنتيجة التى توصل إليها ألدرد هى أن «التوحيد الذى يعلنه إخناتون ليس التوحيد المشوب الخاص بما سبق من عصور، بل الإيمان بإله سامٍ دون أى تأكيد لطبيعته الفريدة، وعبادة إله قدير وفرد»[٧٦]. وقد وفّق ألدرد بين البحث الخالى من العيوب وتجميع معظم الحقائق المعروفة ومعظم المسائل المتعلقة بديانة آتون بما قد يكون أكثر الأساليب وضوحًا وحيادية.

بالنسبة لإيريك هورنونج (المولود فى ١٩٣٣م)، فهو يعتقد أنه «لأول مرة فى التاريخ يصبح الإله واحدًا دون تعددية تكمله؛ فقد تحول التوحيد المشوب إلى توحيد. وجرى اختزال حجم الأشكال الإلهية إلى التجلى الفريد لآتون وأشعته. . . ولم يكن هدف إخناتون هو تنحية آمون عن عرشه، ولكن. . . إنكار وجود الآلهة كافة باستثناء آتون. . . ويمكن تلخيص العقيدة الجديدة بالعبارة التى تقول: «لا إله إلا آتون، وإخناتون نبيه»[٧٧].

يعتقد دونالد ب. ردفورد Donald B. Redford (المولود فى ١٩٣٤م) أن «ما وراء ظل الشك فى أن توحيد إخناتون كان توحيدًا صارمًا أنكر وجود سائر الآلهة»، ولكنه يتساءل عما إذا كانت «الديانة» هى المصطلح الصحيح» الذى يمكن تطبيقه بنفس الطريقة على كل من ديانة آتون والديانة العبرية. ويزعم ردفورد أن «. . . قرص الشمس رمز معقد، وإسقاط للملكية التى فى السماء على نطاق كونى»، وأن «ما

---

(٧٦) Aldred, Cyril, The Egyptians, pp. 165-166 and Akhnaten, King of Egypt, p. 240.

(٧٧) Hornung, Erik, Conceptions of God in Ancient Egypt, The One and the Many, pp. 246, 249 and 248.

طرحه إخناتون لا ينطوى بحال من الأحوال على عقيدة، ذلك أنه قرار ملكى يتعلق بعلاقة الملك بأبيه وليس أكثر منه بديانة الشعب». كما أنه يعتقد أن «. . . قرص الشمس تبلور فى تفكير إخناتون نتيجة لتمجيد أبيه أمنحتپ الثالث الذى كان لقبه إلى حد كبير هو «قرص الشمس المتألق».

يرى ردفود أن ديانة آتون كانت توحيدًا، ولكنه ليس توحيدًا حقيقيًا على نمط التوحيد العبرانى فى القرن السادس ق.م. وهو لا يرى تشابهًا بين «ديانة العمارنة» وأى من الديانة «العقائدية» التى فى العصر الحديدى اللاحق «الخاصة بالإيمان بيَهْوه». . . «الإله المنتقم شديد الغضب. . . ولكنه قادر كذلك على العطف والصفَح»، أو من باب أولى «المفاهيم (التوحيدية) لإشعياء فى القرنين السادس والخامس. . .» إلا أن ردفورد يرى أن «قرص الشمس شفرة باهتة تثير القليل من رد الفعل فى نفس العابد. . . فهذا الإله لا يمكن أن يصبح بحال من الأحوال إلهًا **شخصيًا**، إلا بالنسبة لابنه (إخناتون)، ولذلك لم يُصبغ بصفة العطف العامية. كما أنه لم يطالب بأى قانون خاص للسلوك الأخلاقى يختلف عما كان سائدًا فى المجتمع المصرى منذ الزمن السحيق.» بل إن ردفورد يتساءل عما إذا كان «مضيعة للوقت» أن نقارن ديانة آتون والتوحيد أو التوحيد المشوب العبرانى: «. . . هناك بون شاسع بين توحيد الفرعون [إخناتون] رفيع المنزلة الصارم والقسرى وبين التوحيد المشوب [موسى]، وهو ما نراه على أى الأحوال من خلال الموشور المشوه للنصوص التى كُتبت بعد ٧٠٠ عام من وفاة إخناتون»(٧٨). خلاصة القول هى أن ردفورد يرى أنه ليست هناك صلة لاهوتية أو أخلاقية أو ميثولوچية أو غير ذلك بين أى من آتون ويَهْوه أو بين التوحيد الموسوى المشوب أو النسق التوحيدى اللاحق.

من ناحية أخرى، ليس لدى سيجموند فرويد (١٨٥٦-١٨٣٩م) شك فى أن إخناتون «قدم شيئًا جديدًا حَوَّل عقيدة الإله العالمى إلى توحيد». ولم يكن لدى فرويد كذلك شك بشأن الصلة بين آتون ويَهْوه: «إذا كان موسى مصريًا وإذا كان قد أوصل ديانته لليهود، فلابد أنها ديانة إخناتون، أى ديانة آتون». ويشارك يان آسمان (المولود

---

(٧٨) Redford, Donald B., Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times, pp. 377-382, and Akhnaten, The Heretic King, p. 232.

فى ١٩٣٨م) فرويد الرأى. فهو يعتقد أن ديانة آتون «توحيد مصرى أصيل»، ذلك أن «إخناتون... المؤسس الأول للديانة التوحيدية المضادة فى تاريخ البشرية» وأن «تاريخ الذاكرة الثقافية mnemohistory قادر كذلك على بيان أن الصلة بين التوحيد المصرى والتوراتى... لها أساس ما فى التاريخ...» ويقول آسمان إن «هناك نتيجة محتملة واحدة يمكن التوصل إليها»، وهى ما قاله فرويد عن قيام موسى بـ«توصيل... ديانة آتون... إلى اليهود». ويرى آسمان أن «إخناتون ورث المفهوم الهليوپوليتانى الخاص بالإله العالمى... ولكنه حوّل عبادة محلية إلى ديانة عامة وأعطاها طابع التوحيد المتعصب.» ويتساءل آسمان كذلك عما إذا «... كان بإمكاننا القول إنه بدلاً من أن يؤسس إخناتون ديانة جديدة، كان أول من وجد طريقًا للخروج من الدين... فهو لم يرفض مجمع الآلهة التعددى فحسب، بل رفض كذلك فكرة الإله الشخصى التأليهية. فليس هناك شىء سوى الطبيعة»(٧٩).

يرفض عالم المصريات الفرنسى نيكولا جريمال (المولود فى ١٩٤٨م) ضمنًا آراء آسمان كلها تقريبًا. ويذكر جريمال فى «تاريخ مصر القديمة» A History of Ancient Egypt أنه «من المبالغ فيه» الحديث عن التوحيد فيما يتعلق بديانة آتون. وهو يعترف بأن ديانة آتون «... توحى بنبرة لها كل مظاهر التوحيد»، إلا أنه يرى «حيلة دينية» ترتبط بـ«تجميع كل أوجه الخالق فى شخص الملك نفسه». ويعتقد جريمال أن ديانة آتون «لم تكن هى نفسها ثورية وكانت بعيدة كونها تلك الديانة الثورية التى ادعاها العلماء فى بعض الأحيان.» ويرى جريمال أن ديانة آتون «استمرار» لـ«صعود الديانة الهليوپوليتانية»... و«من الواضح أن الشمس - الخالق المطلق - كانت اندماجًا لصفات إلهية مختلفة عديدة. فقد اختار أمنحتپ الرابع (إخناتون) عبادة الجانب المرئى من الشمس - قرصها - الذى تحدد دوره تحديدًا واضحًا فى لاهوت هليوپوليس منذ عصر الدولة القديمة»(٨٠)

تتبنى عالمة مصريات فرنسية كذلك، وهى كلير لالويت (المولودة فى ١٩؟؟) رأيًا مشابهًا من حيث تطرفه وما يثيره من ارتباك فيما يتعلق بعبادة آتون وإخناتون. فلالويت

(٧٩) Redford, Donald B., Canaan and Israel in Ancient Egypt, pp. 377-382 and Akhnaten, The Heretic King, p. 232.

(٨٠) Grimal, Nicolas, A history of Ancient Egypt, pp. 228 and 230.

تعتقد أن عبادة آتون لم تكن توحيداً، وهى تقول فى كتابها «نصوص مقدسة ونصوص مدنسة» Textes Sacrés et Textes Profanes: «الخرافة الشائعة التى تقول إن أمينوفيس (أمنحتپ) الرابع . . . من المفترض أنه كان لديه إحساس بالتوحيد ومن المفترض أنه أحدث «ثورة دينية» فى هذا الاتجاه، لا تكون معقولة حين نقرأ الوثائق المصرية نفسها، وليس التفسيرات الحديثة. فمنذ أقدم العصور (فى مصر)، كان كل إله هو **الأوحد** فى قلب المؤمن وروحه؛ وهو أمر لا يستبعد اللجوء المحتمل إلى سائر الآلهة بهدف تحقيق قدر أكبر من الكفاءة السحرية»[٨١].

(سوف نرى بعد قليل أن تقييمات إخناتون الرجل تخضع كذلك لآراء شديدة الاختلاف والتطرف).

كما هو الحال فى علم المصريات فى كثير من الأحيان، فمن الصعب تأييد رأى واحد؛ ذلك أن هناك حكَمًا مفيدة فى نظريات معظم علماء المصريات الذين يحاولون استيضاح الرؤية فى هذا الجدل الدائر حول ديانة آتون وحول ما إذا كان آتون إلهًا واحداً أم إلهًا مركبًا أم أحد أوجه رع، أم إلهًا مع آلهة أخرى موجودة إلى جانبه، أم حتى إلهًا لم يأت بشىء جديد على نحو جوهرى إلى الديانة المصرية. ولكن لا ينبغى لتنوع تلك الآراء أن يحجب عنا حقيقة أن بعض علماء المصريات - مثل ردفورد وجريمال ولالويت - يتبنون مواقف متطرفة يبدو أنها تتحدى الإدراك السليم والحس العام. ومن المؤكد أنه من المشروع افتراض أن ديانة آتون لم تكن تتسم بتلك السمات اللاهوتية والأخلاقية الأساسية التى اتسم بها التوحيد العبرانى اللاحق، ولكن من غير المعقول إلى حد كبير الاعتقاد بأن ديانة آتون لم تكن توحيداً حين يكون من الواضح أن إلهًا واحداً، هو آتون، خرج فى النهاية فى هذا النسق.

ليس المقصود بما سبق هو الإيحاء بأنه ليس هناك غموض؛ فالغموض موجود بالفعل. وإحدى المصاعب الكبرى فى تقييم درجة التوحيد فى ديانة آتون هى أنه بما يتوافق مع مبادئ نظام ماعت التقليدية، فإن إخناتون لم يتخلَ عن دوره كملك إلهى،

(٨١) Lalouette, Claire, Textes Sacrés et Textes Profanes de l'Ancienne Egypte, II, Mythes, Contes et Poèsie, p. 125.

وكفرعون إله. ومن المرجح أن إخناتون كان يرى أن ماعت يعنى أول ما يعنى أنه، أى إخناتون باعتباره فرعون إله هو «حاكم ماعت»، أى حاكم النظام الطبيعى المتوافق الأزلى المقرر سلفًا كما أُعلن فى مصر ربما فى عام ٣٠٠٠ ق.م. ولم يكن إخناتون «يحيا بماعت» مثل الفراعنة كافة من قبله فحسب، بل إنه ابرز كذلك هذا الدور وأكد عليه بمستويات غير مسبوقة. ومن الناحية الدينية أعلن إخناتون نفسه بالفعل إلهًا إلى جانب آتون. ومن الناحية السياسية أبرز السلطة المطلقة التى يتمتع بها الفرعون الإله الذى باتت امتيازاته تلقى منافسة متزايدة من كبار الكهنة وحكام الأقاليم.

أشرنا من قبل إلى أن بترى وبرستد وويلسون فى ترجماتهم لـ«الأنشودة الكبرى لآتون» ترجموا «عنخ ام ماعت» خطأ على أنها «يحيا بـ(أو «فى» أو «على») الحقيقة»، وهو ما لم يفعله ليشتهايم وألدرد، حيث فضلا عبارة «يحيا بماعت»، وما يوحى فى المقام الأول بالحياة طبقًا للنظام الكونى الأزلى. وكان جاردنر يعتقد، مثله مثل رودولف أثينز Rudolf Athens، أن ماعت كانت تعنى لإخناتون «الوجود المرتب حسن التنظيم» دون الإشارة إلى الحقيقة الواقعية بحال من الأحوال»[٨٢]. ورغم ذلك، وكما رأينا من قبل، فإنه حسب لغة ذلك العصر اللاهوتية والمجتمعية، كان قانون ماعت الخاص بالإلهة ماعت يوحى بالتعاليم الأخلاقية حتى وأن لم تكن تلك التعاليم هى الجانب الأساسى لماعت، ويظل رهانًا جيدًا أن إخناتون أبدى اهتمامًا بهذا الجانب أكثر مما أبداه من سبقه من الفراعنة.

لم تكن نسخة إخناتون من نسق المَلَكيَّة الإلهية والفرعون الإله وكبير كهنة آتون أو عرافه الأكبر تتسم بقدر كبير من القوة فحسب، فقد قطع من الناحية اللاهوتية شوطًا أبعد بالنسبة للآثار الضخمة. وكما أن الإله آتون كان فرعون الكون (بل وكان له خرطوش ملكى)، كان إخناتون الفرعون الإلهى للأرض، الذى يصلى له الناس، أو على أقل تقدير يوجهون إليه أدعيتهم لآتون. وقد قضى بأنه ابن آتون ووسيطه الوحيد: «إنك فى قلبى، وليس هناك من يعرفك سوى ابنك نفر خپرو رع، وحيد رع (وا ان رع، أى إخناتون)...»[٨٣] ولذلك كان إخناتون جَزءًا من إلوهية آتون، بل وكان يأكل القرابين المقدمة له.

Gardiner, Alan, Egypt of the Pharaohs, p. 223.(٨٢)

Lichtheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume II, p. 99.(٨٢)

لم يعظم إخناتون بهذا المرسوم سلطات الفرعون الإله الدكتاتورية فحسب، بل إنه زاد كذلك من التوقير والتبجيل والعبادة الواجبة تجاهه باعتباره الفرعون الإله من الحاشية ومن الشعب. ولكن رغم ما يبدو عليه ذلك من مفارقة، فمن الواضح كذلك أنه زاد من قرب إلهه آتون من الشعب؛ إذ أحب آتون رعيته واهتم بها.

والواقع أن إخناتون خلق ثالوثين. وكان الثالوث الأول يتكون من رع الأب الذى يشبه المسيح، وآتون قرص الشمس المرئى، وإخناتون باعتباره تجسيد رع وآتون، أى باعتباره رع وآتون الماديين. أما الثالوث الثانى فقد مد القدسية إلى «الزوجة الملكية الكبرى» نفرتيتى، التى صدر فى الواقع مرسوم بجعلها الإلهة الأم وكانت تُعبد فى مقصورة مخصصة لها. وفى هذا الثالوث - آتون وإخناتون ونفرتيتى - قُضى بأن يكون إخناتون ونفرتيتى النموذجين الكاملين لآتون، المتفائلين والسعيدين الورعين.

كان إخناتون، شأنه شأن الفراعنة الذين سبقوه كافة، هو المحسن فى الحياة الدنيا، ولكنه أعلن نفسه محسنًا فى الحياة الآخرة كذلك. وبصورة عامة، لم يسع إخناتون إلى الحد من استحواذ فكرة الموت والبعث والحياة الآخرة على المصريين؛ بل إنه سعى إلى إعادة توجيه ذلك لمصلحته هو وللإضرار بالمخلِّص الشخصى الشعبى وإله الحياة الآخرة أوزيريس. ويمكن نيل الحياة الآخرة من خلال شفاعة إخناتون نفسه. أما حكم قاعة الحقيقتين والاعتراف السلبى والوحش أم موت الذى يلتهم مَن كان قلبه أثقل وزنًا من ريشة الحقيقة الخاصة بماعت فقد ألغيت. كما ألغيت صور إيزيس ونفتيس الحامية على التوابيت لتحل محلها صور نفرتيتى. وكان من المفترض أن «الغربيين»، الموتى، يعبدون كلاً من إخناتون ونفرتيتى. وألغى كذلك دور أوزيريس.

يبدو واضحًا رغم ذلك أن آتون لم يكن إلهاً شخصيًا، مثل يهْوه وبالأخص يسوع. والأصح أن آتون كان إلهًا شخصيًا لإخناتون وحده وإلى حد أقل أسرته. أما إله الناس الشخصى، ذلك الإله الذى كان يُفترض أنهم يصلون له، فكان إخناتون نفسه.

المشكلة الصعبة والمهمة الأخرى فى لاهوت ديانة آتون هى تفسير المقصود على وجه الدقة بالمعنى الحقيقى للإشارات العديدة إلى ما يبدو إخاءً عالميًا. ونجد أن «الأنشودة الكبرى لآتون» تعلن بطريقة جميلة: «إنك [يا آتون] تملأ كل أرض بجمالك... وتحتضن أشعتك الأراضى... الأرضان [الوجهان القبلى والبحرى] فى ابتهاج...

[آمون] الذى يجعل البذرة تنمو داخل النساء، الذى يطعم الابن فى رحم أمه، الذى يهدئه [الابن] كى يوقف دموعه . . . أراضى خور [سوريا] وكوش، وأرض مصر. أنت من وضع كل إنسان فى مكانه . وأنت من يلبى حاجاتهم. الكل لديه طعامه . . . وألسنتهم شتى . . . وجلودهم متميزة، لأنك ميزت بين الناس. إنك خلقت حعبى [فيضان النيل السنوى الذى يحقق الرخاء الزراعى، ولكنه كذلك الإله الذى يجسد هذا الفيضان] فى دات [العالم السفلى] ...لتغذى الناس . . . كل الأراضى البعيدة تحييها أنت . . . حعبى من السماء للشعوب الأجنبية . . لمصر حعبى الذى يأتى من دات(*) . . . أشعتك ترعى الحقول كافة . . . »(٨٤) .

الحب الواضح المتبادل بين آتون والفرعون الحاكم إخناتون والناس عامة - مصريين وأجانب - والحيوانات والطبيعة لم يكن موجودًا من قبل فى أى موضع بين الآلهة والإلهات المصرية الأخرى، حتى فى كلمات ون نفر، أوزيريس، «الطيب والكامل للأبد».

يبدو أن «الأنشودة الكبرى لآتون» تشير إلى صفة مثالية بين المصريين، وبين الأجانب، وبين الأجانب والمصريين، بغض النظر عن فروق اللغة والطابع والجنس. غير أن السياق البراجماتى هو أن الإخاء عالمى النزعة كان أمرًا يتناقض تناقضًا شديدًا مع القيم السياسية والدينية التراتبية والقومية النزعة والمتغطرسة التقليدية. وقبل عصر إخناتون وأثناءه وبعده كان المجتمع المصرى ذا توج شديد التراتبية والطبقية. وفيما يتعلق بالخاسوت، البلاد الأجنبية، كان آمون رع راسخًا بقوة فى العقل المصرى باعتباره ملك الكون، وباعتباره إله الكون المُركَّب، ولكن كما رأينا، لم يكن ذلك يعنى الإخاء، بل كان يعنى السيادة المصرية والتفوق المصرى.

بناءً على أعمال إخناتون التى كانت فى أغلب الأحيان متناقضة مع ما جرى التعبير عنه فى «الأنشودة»، يظل اللغز هو مدى اختلافه مع القيم المصرية السائدة. ومن

(*) نجد هنا إشارة إلى اعتماد مصر على نهر النيل فى الزراعة، بينما تعتمد شعوب بعض البلاد الأخرى على ماء المطر. والنيل عند قدماء المصريين انبثاق فرعى للمحيط الأزلى كان يحيط بالعالم. وهو ينبثق من أجل مصر على مقربة من الفنتين وسط دوامات الجندل (الشلال) الأول. كما أنه كان ينبثق من أجل الوجه البحرى فى موقع بالقرب من القاهرة الحالية - المترجم.

(٨٤) المرجع السابق، ص ٩٦-٩٩ .

الواضح أن إخناتون لم يحدث أية تغييرات ذات بال للنسق الطبقى التراتبى الجامد فى مصر. ومن الواضح كذلك أنه لم يمضِ إلى آخر الشوط بالنسبة للرأى القائل إن الأجانب أقل شأنًا من المصريين. ورغم حقَيقة أن إخناتون لم يقم بأية حملات عسكرية فى الخارج، فمن الواضح أنه لم يفعل أى شىء إيجابى لتغيير وضع السيادة والهيمنة المصرية فى الإمبراطورية الشاسعة التابعة لمصر. غير أن أهل الخاسوت، البلاد الأجنبية، لم يعد يشار إليهم بانتظام على أنهم «خاسئون» و«بؤساء».

من الواضح كذلك أن إخناتون كان يرى أن الإخاء والحب المتبادل فيما يتعلق بالمصريين العاديين والأجانب لا يمكنهم من الوصول مباشرة إلى الإله، ولا الحق فى دخول معابد ديانة آتون. إذ ظل معبد آتون، مثله مثل معابد سائر الآلهة فى مختلف العصور، مقصوراً على الفرعون وحاشيته والكهنة؛ أما عامة الناس فلم يكن مسموحًا لهم قط بتجاوز المدخل، أى الصرح، بخنت، الأول. ومن ناحية أخرى فإنه من الإنصاف الإشارة إلى أنه كان من المبكر مَنَ الناحية التاريخية اتخاذ الخطوة الثورية الخاصة بالسماح للناس بدخول المعبد أو مكان العبادة العام، فى بلد مثل مصر حيث كان عامة الناس متحمسين فى تدينهم، أو بين العبرانيين فى بادئ الأمر.

منحت الثورة الموسوية، التى قامت بعد ١٥٠ سنة من بداية ثورة إخناتون، عامة الناس حق الوصول المباشر إلى الإله، ولكنها لم تمنحهم الحق الكامل فى الوصول إلى الهيكل. ففى هيكل سليمان (ح. ٩٥٨ ق.م) كان الكاهن الأكبر هو الذى يدخل قدس الأقداس؛ أما سائر الكهنة فكان لهم الحق فى الوصول إلى فناء الكهنة، بينما لم يكن العبرانيون العاديون يتجاوزون الفناء الثالث للهيكل (فناء بنى إسرائيل)، فى حين كانت النساء لا يتجاوزن الفناء الرابع، فناء النساء، أما الأغيار من غير اليهود فلم يكن مسموحًا لهم بتجاوز فناء الأغيار الخارجى. ولم يُخترع المعبد اليهودى الذى يجتمع فيه الكل للعبادة والدراسة إلا أثناء السبى البابلى (ح. ٥٨٦-٥٣٨ ق.م)، أى بعد أكثر من ٧٥٠ من إعلان إخناتون عن نموذجه المثالى الخاص بالإخاء العالمى فى ظل الإله الواحد الذى كان الأب المحب للبشرية كافة.

فى نفس الوقت تقريبًا (ربما بعد عام ١٤٠٠ ق.م تقريبًا)، يبدو أن الهندوس المتدينين تدينًا متحمسًا استبعدوا «البانتشاما» (المنبوذين الداليت)، الذين كانوا يمثلون

عدداً ضخماً من الناس، من أضرحتهم ثم من معابدهم، ولكنهم سمحوا لسائر فئات المجتمع كافة بالدخول.

ومع ذلك ففى عام ١٣٥٠ ق. م على وجه التقريب، لم يكن هناك قائد فى العالم المعروف لنا غير إخناتون دعا إلى الإخاء والحب المتبادل بين الإله والناس وبين الشعوب وبعضها. ورغم كل القيود فإن ما لا أستطيع فهمه هو كيف يمكن لشخص أن يشك فى أننا نجد فى «أنشودة» إخناتون على الأقل قصيدة رائعة تعلى من شأن الفروق بين الشعوب والأجناس، بدلاً من انتقادها أو الاستفادة منها بشكل منظم. وكان برستد محقًا فى رؤية بداية الموقف الدولى المتسامح الجديد فى «الأنشودة»، ويخطئ الكثير من علماء المصريات المحدثين إلى حد كبير فى تقييمهم لهذا الجانب من ديانة إخناتون. فرغم عيوب اهتمام إخناتون البراجماتى بالإخاء والحب العالميين، فقد كان ذلك خطوة ضخمة للأمام كان لها آثارها المفيدة الكثيرة.

من المؤكد كذلك أن إخناتون تحرك نحو أشكال ذات صلة أخلاقية وليست دينية فحسب بين الإنسان والإله (أو آتون)- وهو أمر غير عادى بالنسبة للقرن الرابع عشر ق. م- حتى وإن لم يكن ممكنًا بالفعل التحدث عن أى قانون أخلاقى أو واجبات أخلاقية محددة فى نسق آتون تتعدى ما كان موجوداً بالفعل بشكل تقليدى فى مصر. وقد تُرك هذا الدور لليهودية والمسيحية التى أرست قواعد هذه المفاهيم فى نظرية متماسكة على الأقل، إن لم يكن فى التطبيق العملى.

تعد القيود المتعلقة بتوحيد إخناتون قليلة إلى حد كبير على المستوى اللاهوتى. ففى كل من النصوص الدينية وفى ألقابه بالخراطيش الملكية، ألغى إخناتون تدريجيًا سائر الآلهة غير المندمجة في آتون- رع حور أختى وشوْ- و أسقطت كذلك فى السنوات التالية، كما رأينا، الإشارة إلى حور أختى وشو لمصلحة رع باعتباره آتون، أو آتون الذى هو رع.

أمر إخناتون كذلك بحذف كلمة «نترو»، جمع إله. ولا يمكن النظر إلى محاولته لمحو كل أسماء وصور الآلهة الأخرى، بدءاً بالإله الرئيسى السابق آمون رع، وكشطها فعليًا، وأمر بهجر كل معابدها، إلا على أنها عمل مناوئ بشدة لتعدد الآلهة. وكان

حماس إخناتون من الشدة بحيث أزال كذلك اسم أبيه أمنحتپ الثالث، لأنه كان يتضمن اسم آمون، ومحا تسع إشارات إلى الـ«نترو» فى مقبرة الوزير رع مُس الرائعة فى غربى طيبة (TT55)، غير أن عماله نسوا إشارتَين أخريين.

ومع ذلك فقد استمرت الإشارة إلى بعض المعبودات. إذ بقى حعپى، باعتباره إله فيضان النيل، وقد كان من الصعب عمل ما هو غير ذلك، إذ لم يكن من الممكن الفصل بين فيضان النيل السنوى وتجسده فى صورة الإله حعپى.

لم تكن هناك إشارة مباشرة من جانب إخناتون إلى ماعت باعتبارها إلهة فى العام الثانى عشر من عهده، بل اتخذ إخناتون خطوة غير عادية بإصداره الأوامر بالاستعاضة عن الحرف الهيروغليفى التقليدى لماعت (الإلهة ماعت الراكعة وفى شعرها ريشة) بعلامة صوتية بشكل كامل. ومع ذلك كانت هناك إشارات مستمرة بالطبع إلى عنخ ام ماعت، «الحياة بماعت»، أى الحياة بقانون الإلهة ماعت. وكما هو الحال بالنسبة لحعپى، لم يكن ممكنًا فى الواقع الفصل بين ماعت كإلهة وقانونها. ورغم ذلك فقد أشار إخناتون إلى عنخ ام ماعت أكثر من أى فرعون آخر، ولو لم يكن هناك سبب آخر لتغييره الحرف الهيروغليفى لماعت، فمن الواضح أن ماعت لم تكن تعنى لإخناتون فى الواقع النظام فحسب، بل كذلك نوعًا ما من الصدق والأخلاق، بل والأخلاق التى كانت تعد ثورية بالنسبة لعصره.

يبدو أن إخناتون نجح نجاحًا جزئيًا فى مشروعه المناوئ لتعدد الآلهة بين النخبة الحاكمة والمميزة. فهو نفسه من عيَّن هؤلاء الموظفين، ودفع لهم أكثر من الفراعنة السابقين (قال آى: «إنه [إخناتون] يكوِّم مكافآتى من الذهب والفضة»)[٨٥] وقطع لهم وعودًا (لم تتحقق) بأن تكون لهم مقابر فاخرة. ويبدو واضحًا أنه لم يكن متأكدًا كل التأكد من ولاء هؤلاء الأعيان وقادة الجيش، حيث كان حرس قصره يتكون من الجنود الآسيويين والنوبيين. ومن الواضح كذلك أنه حقق نجاحًا محدودًا بين الشعب، وبالطبع لم يحقق أى نجاح بالمرة بنى الآلاف من كهنة آمون وكهنة سائر الآلهة الذى فقدوا وظائفهم وسلطتهم الاقتصادية الضخمة.

---

(٨٥) المرجع السابق، ص ٩٤.

يثبت اكتشاف العديد من الأشياء المكرسة للآلهة الأخرى فى بقايا مدينة أخيتاتون، بما فى ذلك تماثيل صغيرة لأوزيريس وإيزيس وپتاح وبس وتمائم عين حورس، واچت، حقيقة أنه حتى فى مدينة آتون المقدسة لم يهجر الناس العاديون الآلهة والمعتقدات التقليدية. ومع أنه من المفروض أن إله الناس هو إخناتون نفسه، فلم يُقضَ قضاءً فعليًا على العبادة الشعبية للإله حورس، الصديق المخلص للإنسان، أو على العبادة الموسعة للإله أوزيريس باعتباره الإله المخلِّص للموتى والحياة الآخرة، أو على عبادة الآلهة الأخرى. بل يبدو أن أم إخناتون، تى، التى من الواضح أن إخناتون كان يحبها حبًا جمًا ويحترمها أيما احترام، أشارت حين زارته فى العمارنة فى العام الثانى عشر من عهده، إلى والد إخناتون باسم أوزيريس أمنحتپ. وحتى إذا كانت الأدعية إلى آتون منقوشة على جعارين خپرى رع، فقد كانت لا تزال توضع على قلوب المومياوات. واستمر وجود تعدد الآلهة فى عقول الغالبية العظمى من المصريين وقلوبهم.

كما أكدت لوحات الحدود المحيطة بمدينة أخيتاتون كلاً من الأصول المركبة لديانة آتون واستمرار وجودها. ورغم إعلان آتون إلهًا واحدًا، فقد تكررت الإشارة إلى آلهة أخرى على اللوحات حتى وإن اعتبرت أوجهًا من أوجه آتون. وهنا كذلك نجد نفس الابتهال الاستهلالى الذى نجده فى «الأنشودة الكبرى لآتون» ومعظم الأناشيد والأدعية الأخرى: «رع حور أختى الذى يبتهج فى أرض النور باسمه شو الذى هو آتون، الذى يهب الحياة للأبد.» ويمكن أن نفترض أنه بالنسبة لخرطوش إخناتون، فقد كان من الممكن كشط هذه الإشارات، ولكنه لم يفعل ذلك، تمامًا مثلما أنه لا يبدو أنه أمر بتغيير اسم كبير كهنة آتون الثانى من «كبير عرَّافى رع حور أختى».

ومع ذلك فلابد من التأكيد على أن **لوحات الحدود** أبرزت فى المقام الأول إرادة إخناتون الحديدية لإقامة مدينة تبقى للأبد باعتبارها مدينة آتون المقدسة فى نفس المكان الذى أقامها فيه على وجه الدقة وليس فى أى مكان آخر (تمامًا كما هو الحال بالنسب للموحدين العبرانيين المتشددين فيما يتعلق بأورشليم) والإبقاء عليها مقرًا ملكيًا له: «أخيتاتون... التى أسسها جلالته... أثرًا باقيًا لآتون، بناء على أمر من والده...

لن أحنث بهذا العهد الذى قطعته لآتون أبى فى كل الأبدية . . . ولن تُمحى . ولن تُخرَّب . ولن تُحَطَّم»(٨٦) .

يتوقع بعض علماء المصريات أن **لوحات الحدود** قد تشير إلى أن إخناتون توصل إلى حل وسط مع كهنة آمون فى طيبة على ألا يتعدى مجال حكم آتون حدود مدينة أخيتاتون . وتجعل حقيقة أن ديانة آتون كانت الديانة الملكية ، وأن معابد آتون وُجدت حتى فى طيبة وكانت ستُقام فى العديد غيرها من المدن وفى الخارج ، وأن معابد الآلهة الأخرى كانت ستُغلق فى نهاية الأمر . وهذه النظرية غير مرجَحة ، إلا إذا كانت حيلة أو تكتيكًا مبكرًا .

عبَّرت **لوحات الحدود** كذلك عن العديد من النقاط المهمة بطريقة مشابهة لـ«الأنشودة الكبرى لآتون» وفى فن العمارنة ، وهى الدور الرئيسى لإخناتون باعتباره الوسيط فى عبادة آتون ، ومن الحياة الآخرة التى أنعم بها على إخناتون وعائلته ، وإعلان أن آتون وإخناتون يحكمان الأرضين بناء على مبادئ نظام ماعت وعدلها .

فى مجالات كثيرة أخرى ظلت عبادة آتون أحادية مادية وطبيعية تتسم بسمات تعددية . وقبل هذا كله ، ومع أن آتون كان إلهًا ، فقد كان أول كل شيء قرص الشمس المادى المرئى الذى يمنح الضياء والحياة والدفء والخير ، الذى يُعبد فى معابد (بلا سقف) فى الهواء الطلق حيث تُرى الشمس ، مثل معابد رع الشمسية القديمة فى هليوبوليس وأبى غراب وغيرهما . ولم يكن هناك تمثال لآتون فى قدس الأقداس داخل معابد آتون يجرى إيقاظه وغسله ودهانه وتلبيسه وتنويمه ، ولكن جدران المعابد كانت مغطاة بصور آتون والعائلة الملكية وكميات ضخمة من قرابين الماشية والطيور وحيوانات الصيد والخضروات والخبز والفاكهة والجعة والنبيذ البخور والزهور المقدمة لآتون . وكان الإله آتون هو الطبيعة أو جزءًا من الطبيعة ، وليس فوق الطبيعة ، حتى وإن خلق الطبيعة .

رغم دور آتون كخالق معيل لخلقه وما يحيط به من هالة أبوية وأخوية ، يمكن أن يكون مجرد خطوة على الطريق لاستنتاج أن عبادة إله الشمس آتون نشأت وكبرت

(٨٦) المرجع السابق، ص ٤٩ و ٥١ .

لتصبح أحادية لسخاء الشمس فى مدها الإنسان بالضياء والدف اللازمين لبقائه، ولأنها الواقع الكونى المركزى، ولأنها أداة النظام والعدل، ولأن الفرعون فى النسق السياسى كان هو ابن الشمس.

ورغم ذلك فلا يمكن أن تقتصر عقيدة آتون على شكل الأحادية الشمسية، وعلى العبادات الشمسية داخل التعددية مثل تل بن بن الأزلى، أو العبادات الشمسية الخاصة بآتون أو رع أو آمون رع. فقد كانت ديانة آتون فى المقام الأول عبادة الإله الواحد. وكما سبق وأشرنا، لا يبدو أن هناك شكًا فى أن إخناتون رفع قدر مفهوم الشمس (شو) إلى وضع المفهوم الواحد الذى يفسر الوجود، وفى أن هذه هى المرة الأولى المعروفة فى التاريخ التى يوجد فيها مفهوم واحد يُستخدم لتفسير كل شىء.

كما نرى بسهولة مما سبق (وما سيلى)، فأنا شخصيًا أستنتج وجود أكثر من واقع فى ديانة آتون وأن الأرجح هو أنها كان وضعًا مشوَّشًا. فقد كانت ديانة آتون فى وقت واحد هرطقة وثورة وأحادية (ولكنها كان تشمل آتون بصورة ما على أنه أحد أوجه رع) وتوحيدًا أول أو بدائى، من الناحيتين اللاهوتية والأخلاقية. كما أنها كانت نتيجة منطقية لهيمنة عبادة الشمس الهليوپوليتانية ولاهوت الإله الرئيسى آمون رع وعالميته نتيجة للنزعة الإمپريالية.

وربما كان الفن، أكثر من الكلمات ومن الطريقة المصرية التقليدية، هو ما نجد فيه بقوة وفورًا الإحساس الشامل بديانة آتون، ويعظِّم من حجم هذا الانطباع الاهتمام الأساسى لفن العمارنة ببيان الواقع. وأنا أرى أن هذا الإحساس بديانة آتون فى فن العمارنة خاص بالأحادية الشمسية التمثيلية الحلولية المادية من النمط الطبيعى، وهو شكل العبادة الذى قد نقول اليوم إنه مشرَّب بكل من الروح الوحدوجودية pantheist والتزلفية. ومن الواضح أن نسق عبادة إخناتون وحاشيته فى عشرات من الأعمال الفنية بالعمارنة يشير إلى أوضاع من التزلف الشديد الذى يتناقض تناقضًا حادًا مع أوضاع الاعتدال العبرانى السائد فيما بعد. ورغم ذلك فمن الممكن إضافة شكل من أشكال التوحيد البدائى من الناحية الفكرية إلى الإحساس الأحادى الشمسى الحلولى فى فن العمارنة، حتى وإن لم يكن موجودًا وجودًا مباشرًا. وبدون الجانب التمثيلى، يكون الإحساس فى فن العمارنة قريب من الدفء والحب الذى فى المزمور العبرانى

رقم ١٠٤ المفترض من القرن العاشر، وهى المقارنة التى لا تطبق عادةً إلا على نص «أنشودة لآتون».

من الواضح أن ديانة آتون كانت ثورة وهرطقة ذات أبعاد ضخمة داخل السياق المصرى. فقد دمرت لفترة قصيرة أسس الديانة والفن المصريين التقليديين وغيرت نظرتهما الكلية.

وما من شك فى أن جوهر ديانة آتون وسياقها كانا غير كافيين لوصفها بأن توحيد مكتمل أو حقيقى، إلا أنه ما من شك كذلك فى أن التوحيد اختُرع مع ديانة آتون، حتى وإن كان توحيداً بدائيًا أو أول. وبذلك كانت ديانة آتون تمثل تطوراً غير عادى فى تاريخ الديانة، وهى جديرة بالثناء لأنها أسهمت إسهامًا كبيراً فى جعلها القفزة إلى التوحيد الحقيقى ممكنة، وإن لم يكن بالإمكان إثبات ذلك بشكل رسمى.

فن العمارنة: استهلال قصير للنزعات الطبيعية والواقعية وما فوق الواقعية والعاطفة والكاريكاتير (وكذلك المعالجة المثالية)

كان الوجه الأساسى من الديانة الآتونية هو تشجيع الفن غير الرسمى الطبيعى التعبيرى العاطفى الذى يتضمن موضوعات الحياة الدنيوية اليومية. وعلى بساطة هذه العبارة، فقد كان فن العمارنة يمثل رغم ذلك ثورة ضخمة فى تاريخ الفن. فطوال ما يزيد على ١٧٠٠ عام كان الفن المصرى يعمل فى إطار لاهوتى وتصميمى صارم كان فيه الجوهر المثالى لما ينبغى أن يكون، وليس الواقع، هو المعيار فيه، بل لم يكن المعيار فحسب وإنما المفاهيم الأساسية للمجتمع. حطم الفن الآتونى (أو فن العمارنة، كما بات معروفًا) هذا النسق تحطيمًا جزئيًا، من حيث الشكل والمضمون.

ليس هناك أى شك فى أن دافع فن العمارنة الأساسى وقوانينه كانت من إملاء إخناتون نفسه، وإن كانت بداياتها أثناء عهد أبيه أمنحتپ الثالث. وربما تأثر أمنحتپ الرابع (إخناتون) وفنانوه بدورهم بالفن المينوى(*) Minoan الكريتى الطبيعى القديم. فقد عُثر على شذرات من الفن المتأثر بالفن المينوى فى آثار تل الضبعة (أفاريس؟) التى تعود إلى عصر الهكسوس (ح. ١٦٥٠-١٥٥٠ ق.م).

(*) ثقافة العصر البرونزى المتقدم التى ازدهرت فى جزيرة كريت فى الفترة من ٣٠٠٠ إلى ١١٠٠ ق.م- المترجم.

كان فن العمارنة يصور في الوقت ذاته إخناتون وأسرته بأسلوب ثوري ودنيوي ومسترخ، وقد أبَّد المفهوم المصري التقليدي الخاص بإلوهية الفرعون، بل أبرزه، مستخدماً في تحقيق ذلك أسلوبًا ثوريًا.

وحتى إذا لم يكن الحال كذلك باستمرار، فقد شجع فن العمارنة نمطًا جديدًا من الفن يتسم بمضامينه الدنيوية غير الرسمية. فبدلاً من أن يكون فنًا رسميًا ذا طابع مثالي يمدح الفرعون والآلهة، كان يصور التعاليم الدينية وكان بمثابة "تجهيز" للحياة الآخرة، واقتربت مناظر الحياة الأسرية الدافئة المسترخية والحميمية والحب واللعب وتناول الطعام والفلاحة والصيد أكثر من صدر الصورة. ومن الواضح أن هذا الشكل من التصوير كان يهدف إلى خلق أثر من العفوية وتصوير مشكلة الواقع اليومي المحيِّر ولغزه، وليس عرض الأشخاص أو الفراعنة أو غيرهم وقد أضفيت عليهم صفة الكمال، أو عرض المناظر الجليلة التقليدية بلا عاطفة. وكانت النتيجة خليطًا من الفن الطبيعي والعاطفي والواقعي والمفرط في الواقعية. وكان ما يبديه من هرطقة على قدر هرطقة إخناتون الدينية.

انتهك فن العمارنة القانون التقليدي الخاص بالمضمون المقدس وقانون التصميم الصارم والمحدد سلفًا اللذين استخدمهما الفن المصري قبله وبعده. ومع ذلك فقد استخدم فن العمارنة قانونًا. فرغم تحطيم معظم قواعد تصوير الأشخاص وقد أضفيت عليهم صفة الكمال، وخاصة الفرعون الكامل والعالم الكامل، فقد فُرضت قواعد جديدة للتصميم وقانون جديد لمضمون إضفاء صفة الكمال. وبما كان عليه تصوير فن العمارنة الطبيعي الجديد كل الجدة من هرطقة، حيث كان بصورة أو بأخرى استمرارًا لمفهوم إضفاء صفة الكمال طبيعي النزعة.

بطبيعة الحال كان انتهاك النسق التقليدي للفن المصري أوضح ما يكون في الرءوس المطولة التي تزيد في حجمها عما هو معتاد، والأجساد المطولة، والأفخاذ العريضة بشكل مبالغ فيه، والبطون المتدلية، والسيقان النحيفة التي استخدمها فن العمارنة باستمرار، حتى وإن لم يلتزم أحد بهذا القانون المقرر سلفًا كما كان الحال باستمرار تقريبًا فيما سبق.

غيَّر فن العمارنة إلى حد كبير كذلك قوانين الأوضاع والإشارات الخاصة بالفن المصرى التقليدى، مما أسفر عن أثر غير رسمى وعفوى وحقيقى وليس أثرًا رسميًا أبديًا ومثاليًا. ولم تتغير التركيبة المصرية التقليدية التى تجمع بين الصورة الجانبية والأمامية للوجه، غير أن الشبكة التى تضم ١٨ مربعًا جرى تعديلها بحيث تتسع للتصوير الجديد للجسد. والنموذج غير العادى الوحيد لكيفية أنه من المستحيل تمامًا على فن العمارنة أن يعمل بقواعد المضمون والتصميم والأوضاع هو اللوحة الجدارية التى تصور ابنتا إخناتون الودودتين الجادتين ولكنها مازحتين (موجودة الآن بمتحف الأشموليان بأكسفورد). وتلخص التحفة التعبيرية النزعة التى تصور العاطفة بطرق عديدة ما انتهكه فن العمارنة وحققه كأحسن ما يكون، رغم التركيز الأساسى على رأسى الفتاتين المطولتين اللتين يزيد حجمها على ما هو معتاد.

يظل هناك لغز يتعلق بأسباب هذا الأسلوب. فربما كانت النزعة التعبيرية التى من هذا النوع تكنيكًا لتصوير **الواقع الحقيقى** من خلال تشويه الواقع. وعلى أية حال، يشير كذلك الميل إلى تصوير الآخرين، وليس إخناتون فحسب، بهذه الطريقة غير العادية إلى دافع وميل أسلوبى واقعى، بل ومفرط فى واقعيته. وربما كان هناك دافع لاهوتى كذلك؛ وهو الرغبة فى الجمع بين النقيضين، وربما المبادئ الأنثوية والذكرية. ومع ذلك فقد كان ميل إخناتون الأسلوبى واللاهوتى ينزلق فى بعض الأحيان إلى الكاريكاتير القاسى.

يعتقد بعض المؤرخين أن هذا الأسلوب غير المعتاد فى رسم الجسد لا علاقة له بالمفاهيم الفنية أو اللاهوتية. فهم يعتقدون أن إخناتون كان له فى واقع الأمر وجه غريب - ويقول البعض قبيح - ونمط جسدى غير عادى صوَّره النحاتون والرسامون، وكان هذا هو السبب الذى أدى تصوير الكل، أو الكل تقريبًا، على هذا النحو. ومع أنه من الممكن أن إخناتون فى فترة ما من حياته كان له ذلك النمط الوجهى والجسدى الغريب، فهناك كذلك التماثيل التى تصوره بطريقة **طبيعية**، أى بدون أى من سمات أسلوب العمارنة. (سوف نبحث بعد قليل النظريات العديدة المتعلقة بمدى كون صورة إخناتون الغريبة تشبهه فى الواقع وما إذا كان إخناتون يعانى من مرض ما ربما تسبب فى تلك السمات الجسدية أم لا).

بخلاف تلك الاعتبارات، ربما يكمن حل لغز أسلوب العمارنة فى المفهوم المصرى التقليدى الخاص بإضفاء صفة الكمال على الفرعون الإله وتصوير الملك على أنه إله، ولكن عمل ذلك بمعايير جديدة وبأسلوب وقانون مضمون جديدين. وكشأن الفن المصرى السابق كله، ظل فن العمارنة تصويراً للقوى الإلهية التى أضفيت عليها صفة الكمال، وخاصة المتعلق منها بالفرعون. أما ما تغير فهو الاستفادة من قانون تصوير الفرعون وأسلوبه ومضمونه. فرغم ثورية انتهاك قواعد التصميم والمضمون فى الفن المصرى الخاصة للفرعون الذى أضيفت إليه صفة الكمال بالشكل الذى كانت عليه صور إخناتون، فهى قد تكون تقليدية فى غرضها؛ ألا وهو تصوير الملك الإلهى، والإله الذى يعلو فوق البشر.

هذا هو ما يبدو عليه الحال فى مجموعة من تماثيل إخناتون الضخمة التى عُثر عليها فى بقايا معبد چم پا آتون بالكرنك الشرقى. وهى تكشف، وقد نُحتت طبقًا لقواعد التصميم الجديدة لقانون فن العمارنة، عن فرعون هادئ وراضٍ عن نفسه تبرز جلاله ووقاره نتيجة متأنثة وغريبة تسبب فيها الفخذان العريضان والبطن المتدلى والرأس المطول والساقان النحيفتان. وربما كانت تلك التماثيل تهدف إلى تقديس نفس المفهوم المصرى التقليدى الخاص بإضفاء صفة الكمال على الفرعون الإله، وتصوير الملك على أنه إله، ولكن بالمعايير الجديدة وطبقًا لقانون الأسلوب الجديد. وهذه النتيجة على نفس القدر من الصرامة والوقار والرسمية التى كانت عليه الصورة السابقة لملوك مصر الإلهيين. وإذا كان هناك ما تغير بالفعل فهو أن إخناتون يظهر كشخص مأساوى، وهو أمر جديد فى تصوير الفرعون لم يُسمع به من قبل.

ومع ذلك، فبينما يبدو أن هدف التماثيل الضخمة هو المقصد التقليدى، فلا يمكن قول الشيء نفسه عن الكثير من الأعمال الأخرى التى تصور إخناتون وأسرته. فلأول مرة يصوَّر احد الفراعنة فى أوضاع غير أوضاع المشى والجلوس والقتال التقليدية والوقورة التى أضفى عليها طابع الكمال. بل إن ما يدعو أكثر للاستغراب هو تلك المناظر التى تصور إخناتون فى أوضاع منهكة ومتواضعة وسعيدة، وكذلك فى مناظر اللهو والتقبيل مع أطفاله وفى مناظر رومانسية مع نفرتيتى التى يمسك يدها ويقبلها. وكانت تلك هى المرة الأولى فى الفن المصرى التى يصوَّر فيها أحد الفراعنة مع أسرته.

بل إن هناك منظرًا على التلاتات يصور إخناتون الممتعض، المضطر لخنق بطة فى تضحية شعائرية، ومن الواضح أنه غير سعيد بذلك. وربما كان أكثر المناظر إثارة للدهشة هو ذلك الذى فى المقبرة الملكية بتل العمارنة، حيث يبدو حزينًا على وفاة ابنته مكت آتون («شاهد آتون» أو ربما «التى يحميها آتون») وهى تضع مولودها، وربما كانَتَ كذلك زوجته (تزوجها فى العام الثالث عشر من عهده حين كانت فى الحادية عشرة من عمرها) وأم طفلتهما مريت آتون تاشريت (الصغرى، «محبوبة آتون»).

لم يكن أى من أنماط السلوك تلك المتعلقة بالفرعون يصوَّر من قبل فى الفن المصرى ولم يُصوَّر قط مرة أخرى، مع أن معظم تلك الأنماط كان موجودًا فى الحياة الخاصة، مع استثناء محتمل هو الحزن كامرأة. ولم يكن هذا السلوك العام ببساطة شديدة ضمن إطار تصوير الإله الفرعون الذى أُضفى عليه طابع الكمال. بل كان دون مستوى وقار الفرعون الكامل الذى أضفيت عليه طابع الكمال، ولكنه لم يكن دون مستوى وقار إخناتون الذى من الواضح أنه كان يحاول بيان أن الفرعون الإله مثله كان كذلك يشعر بالأفراح والأتراح مثل سائر الناس كافة.

من الواضح أن إخناتون باستعماله مقاربة فى الفن مقاربة راديكالية كتلك التى استعملها فى الدين كان يسعى إلى تحرير الفن مما كان يبدو أنه يراه قواعد تصميم عفا عليه الزمن وطريقة ضيقة لإدراك الواقع. ورغم ذلك كانت هناك عيوب فى نسقه. إذ يبدو أن إخناتون حصر فنانيه بشكل أساسى فى رواية حياته وحياة أسرته اليومية ولم يكن الفن الذى يفضله مختلفًا فى دافعه الدعائى عن دافع ما سبقه. كما أن جزءًا كبيرًا منه تبنى أوضاعًا للتزلف الشديد لقرص الشمس آتون، الذى لم تكن له فى مصر سابقة مصورة فيما يتعلق بأى إله آخر. بل إن بعضه يبدو وكأنه استباق لفن الهندوس والمسيحيين الشعبى اللاحق الذى اتسم بالمبالغة والبهرجة والورع المصطنع.

يبدو رغم ذلك أن فنان العمارنة كانت لديه حرية أكبر من أى وقت مضى يمكن تفسيره فى البحث عن المدلول العميق وأفضل طريقة للتعبير عن منظر ما أو شخص ما، بما فى ذلك الفرعون. وكان الأمر كذلك حتى إذا اضطر لتطبيق المفاهيم والأساليب الآتونية الجديدة على كل الناس وكل شىء وصب عمله الفنى فى قالب قانون التوضيح والاتصال والدعاية الجديد. ولم يكن لدى فنان العمارنة الحرية الكاملة التى نعتبرها

طبيعية فى الوقت الراهن، ولكن يبدو أنه كان يُعامل على أنه فرد أكثر من أى وقت آخر قبل ذلك أو بعد ذلك فى مصر، وكان إخناتون نفسه هو الذى منح الفنان هذه المكانة الجديدة. لقد كان الفنان فى سبيله إلى أن يصبح فنانًا بالمعنى الذى نفهمه الآن. ولو عدنا بالنظر إلى الوراء سوف نرى أن ثغرة لمصلحة الفن الدنيوى الإنسانى النزعة والأكثر تحررًا قد فُتحت فى عهد إخناتون وأبقت بشكل مخفف على نوع من أسلوب ما بعد العمارنة بين الفراعنة التالين وحتى عصر حورمحب، بعد ح. ١٣٢٣ ق. م.

كان هناك من الحرية فى نسق العمارنة الفنى ما يكفى للهروب من أية قواعد تقريبًا من حين لآخر، سواء أكانت تلك القيود قديمة أم جديدة. ويبدو أن هذا يصدق بشكل خاص قرب نهاية عهد إخناتون. فإحدى تحف فن العمارنة العظيمة، بل والفن المصرى كله فى الواقع، وهى رأس نفرتيتى أو مرى آتون التى لم يتم تشطيبها وعُثر عليها فى ستوديو النحات تحتمس (چيحوتى مُس) (وهى الآن فى المتحف المصرى ببرلين) لا تتوافق مع قانون فن العمارنة بل ويمكن وصفها من الناحية الأسلوبية بأنها عمل فنى واقعى حديث. وهذا الرأس من ناحية المضمون والأسلوب لشخص أُبرزت صفاته الفردية وجماله غير العادى. أما أشهر عمل لتحتمس وأحد أشهر الأعمال فى الفن المصرى كله، وهو التمثال النصفى من الحجر الجيرى لنفرتيتى رائعة الجمال التى تبدو فى كون آخر (عثر عليه لودفيج بورخارت فى عام ١٩١١م وموجود حاليًا فى المتحف المصرى ببرلين)، فلا يحمل تقريبًا أى تشابه أسلوبى مع صور نفرتيتى الأخرى من "فن العمارنة الكلاسيكى" على اللوحات والجداريات والتلاتات.

ومع ذلك فلابد أن الانقسام بين تطبيق القواعد الجديدة والمبادرة الفنية الفردية كان حقيقيًا بشكل مزعج. ويتضح هذا بجلاء فى تصوير نفرتيتى على مر السنين؛ فقد صُوِّرت على نحو أنثوى مثير بخصر نحيل وفخذين عريضين وردفين ومنطقة العانة البارزة، بطريقة «فوتوغرافية» شبه حديثة وبأسلوب إخناتون. وهناك هوة تفصل بين نقش نفرتيتى الرائع برأسها المشوه وأنفها الكبير وشفتيها السميكتين وذقنها البارز (التى عثر عليها پترى فى عام ١٨٩٢ـ اللوحة I-14 فى كتابه (Tell el Amarna) وتمثال نفرتيتى النصفى الرائع الموجود بالمتحف المصرى فى برلين؛ فكل ما هو واضح بشأن هذين البورتريهين أنهما يصوران نفرتيتى.

ولا شك فى أن تحتمس كان أحد كبار النحاتين فى عصر العمارنة وليس منشقًا أو استثناء؛ فقد كان «محسوب الملك ومدير الأعمال» الذى خلف بك كبيراً للنحاتين فى العام العاشر من عهد إخناتون. وبالإضافة إلى أعماله غير الكلَاسيكية، بما فى ذلك قوالب الجص، عُثر على الكثير من قطع «فن العمارنة الكلاسيكى» فى الستوديو الخاص، به بما فى ذلك رءوس إخناتون ونفرتيتى وكيا (إحدى زوجات إخناتون الأقل شأنًا) وبنات إخناتون. وبإذن من إخناتون، أو بدون هذا الإذن، كان تحتمس أحد أولى الحالات فى التاريخ لفنان كان يعمل باعتباره فردًا وليس صانعًا ذليلاً مجهولاً؛ ومن الواضح أنه كان يعامل على هذا النحو.

لم يكن فن العمارنة، شأنه فى ذلك شأن الفن المصرى السابق، فنًا للفن؛ إذ لم يكن الفن باعتباره نشاطًا مستقلاً وطريقة للبحث والمعرفة. غير أن فن العمارنة كان ثغرة جزئية فى مفهوم الفن باعتباره كأداة سحرية تخضع خضوعًا تامًا للمذاهب الدينية. وسرعان ما انتهت مغامرة فن العمارنة، ولكنها لا تزال قائمة باعتبارها المرة الأولى التى يكون الفن فيها مستقلاً إلى حد ما عن الدين. ومع أنه ليست هناك صلات، ففن العمارنة جزء من مغامرة طويلة لانتزاع استقلال الفن عن الدين، وهى المغامرة التى استأنفتها بشكل جزئى البورتريهات الدنيوية لقدامى اليونانيين والرومان، قبل أن تزدهر فى عصر النهضة فى القرن الخامس عشر ثم تبلغ ذروتها بالحرية التامة للتعبير الفنى فى أواخر القرن التاسع عشر.

أعطى أسلوب فن العمارنة ومضمونه هذا الفن طبيعة وإحساسًا لا يختلفان عن سائر الفن المصرى كله اختلافًا غريبًا فحسب، بل يوضحان على نحو كبير كذلك أسسه الفلسفية الراديكالية والمتفجرة. وتتناقض واقعيته واقعيته المفرطة، وعاطفته، وعبادته الأحادية الشمسية الوحدوجودية السعيدة، وموتيفاته الزهرية والطبيعية المرحة، وتواضعه وعدم رسميته وخفته التامة (خفته المبالغ فيه بشكل مصطنع فى كثير من الأحيان) جميعها تناقضًا حادًا مع أشكال الفن المصرى التقليدى الرسمية والجادة والثقيلة والأساسية التى أضفى عليها طابع الكمال والموظفة وتتسم بالنفاق فى كثير من الأحيان.

لا يُنْقص هذا الحكم شيئًا من العظمة الجادة الوقورة التى يتسم بها جزء كبير جدًا من الفن والعَمارة المصريين التقليديين، وهو ما كان يقوم على أساس لاهوتى وفلسفى

مختلف اختلافًا تامًا. وكان فن العمارنة موتسارت فى أحسن أحواله، وكان الفن المصرى التقليدى [المؤلف الموسيقى] باخ فى أحسن أحواله.

لا ينبغى أن ننسى كذلك الكاريكاتير فى فن العمارنة وما بعد العمارنة الذى كثيراً ما يوضع فى غير موضعه. وكان التقليل من شأن الأسرى الآسيويين والأفارقة والأجانب ممارسة قياسية فى الفن المصرى واستمرت فى عصر العمارنة. غير أنه باستخدام أدوات فن العمارنة التعبيرية، أصبح كاريكاتير الآسيويين والأفارقة فى جزء من فن ما بعد العمارنة قاسيًا على نحو كبير.

فى كثير من الأحيان يمكن القول بأن العمارنة جعلت الفن فنًا. فرغم كل تقاليدها وقواعدها، فقد حطمت جزئيًا المفهوم المصرى القديم القائل بأنه لابد للفن باستمرار أن يصوِّر جوهرًا أضفى عليه طابع الكمال وليس الواقع بما فيه من قبح وجمال. وربما كانت تلك هى المرة الأولى التى يُطلَق فيها العنان بعض الشىء للعاطفة والشعور الفردى والتأويل بدلاً من الالتزامات الجماعية. ولم يكن للصورة والفنانين تلك الأبعاد من قبل. وهى الصلاحيات التى تحدد الفن والفنانين فى الوقت الراهن.

إن ما ندعوه الآن فنًا جُعل فنًا لأول مرة فى عصر العمارنة.

انهيار ديانة آتون والثورة المضادة بقيادة حورمحب وكهنة آمون بطيبة

انهار الاستطراد التوحيدى الآتونى الراديكالى بعد ١٥ إلى ٢٠ عامًا فقط. وربما كان إخناتون فى الثلاثين من عمره حين مات، وكان بلا شك رجلاً وحيداً وقد مات حُبَّاه الكبيران، نفرتيتى وكيا، وكان على الأقل أربعة من بناته الست ومعظم أحفاده وأمه تى قد أخذهن الموت، ربما بسبب الوباء الذى أثَّر على جزء كبير من مصر الوسطى فى تلك الفترة. ومن المؤكد أنه كان يعى أن إمبراطورية مصر فى سبيلها إلى الانهيار، وربما كان من التعقل بحيث يفهم أن فرص بقاء توحيده الآتونى ضئيلة. ومن الواضح أنه دُفن فى المقبرة المحفورة فى الصخر (TA26) التى أعدها لنفسه فى جروف العمارنة الشرقية، ولكن لم يُعثر على شىء فى تلك المقبرة المنهوبة التى لم ينته العمل بها سوى تابوت مكسور من الجرانيت ليس بداخله مومياء. وفى عام ١٨٩١ اكتشف پترى الأوانى الكانوبية وتماثيل الأوشابتى التى تخص إخناتون وقد نُثرت فى شوارع بقايا العمارنة.

حكم سمنخ كارع («الذى شرفته روح رع») لفترة قصيرة من حوالى ١٣٣٨ إلى ١٣٣٦ ق.م، وربما كان شريكًا على العرش اعتباراً من العام الخامس عشر من عهد إخناتون. ومن المحتمل أن يكون سمنخ كارع قد حكم بمفرده كفرعون مكتمل السلطات لفترة قصيرة فحسب. فقد كان صهر إخناتون (من خلال زواجه من ابنته الكبرى مرى آتون، «محبوبة آتون»)، أو أخاه غير الشقيق من خلال أمنحتپ الثالث وأخته وزوجته سيت آمون، أو ابن عمه، أو من نسب غير معروف.

من المحتمل أن مرى آتون سبقت سمنخ كارع كفرعون لفترة قصيرة.

هناك نظرية أخرى تقول إن نفرتيتى هى التى حكمت، مستفيدة من سمات الفرعون التقليدية كالذقن المستعارة، مثلما فعلت حتشبسوت قبلها بمائة وخمسين عامًا. وكان الاسم نفر نفرو آتون («جميلة جميلات آتون»، أو «كامل هو جمال آتون»، أو «تام هو كمَال آتون») شائعًا بالنسبة لكل من نفرتيتى وسمنخ كارع قبل تغيير اسمه. وهذه النظرية غير مرجحة إلى حد كبير حيث يبدو أن نفرتيتى توفيت فى العام الرابع عشر من عهد إخناتون بعد أن أحيلت إلى خلفية الصورة فى العام الثانى عشر من عهده فى الوقت الذى تصدرت الصورة زوجته الأقل شأنًا كيا وابنته وزوجته مرى آتون. وأهم من هذا كله، يبدو مرجحًا أن المومياء التى كانت فى حالة سيئة جداً التى عُثر عليها فى المقبرة KV55 عام ١٩٠٧ بوادى الملوك هى مومياء سمنخ كارع، لكن الجدل ما زال دائرًا ويدعى فيه بعض علماء الآثار أن المومياء هى مومياء إخناتون نفسه.

ولكن الأمر الغريب هو أنه إذا كان سمنخ كارع بالفعل ابن أمنحتپ الثالث، لأشار اسم مولده، أى اسمه الثانى، نفر نفرو آتون، إلى أنه كان أول شخصية ملكية تحمل اسم آتون، قبل أن يغير أمنحتپَ اَلرابع اسمه إلى إخناتون. ولذلك فإن أمنحتپ الثالث وليس إخناتون هو الذى أنشأ ممارسة إطلاق أسماء آتون.

فى الأشهر القليلة التى حكم فيها سمنخ كارع بمفرده بعد وفاة إخناتون، نبذ ديانة آتون على استحياء وتبنى مجمع الآلهة القديم بقيادة آمون رع. وقد جرى تنفيذ ذلك بتوجيه من آى، المفترض أنه مؤمن قوى بآتون، وهو الرجل المحفور فى مقبرته بالعمارنة هذه الكلمات: «أنا شخص مخلص للملك (إخناتون) الذى رعاه، الشخص صادق الولاء للحاكم ويساعد سيده: خادم كا جلالته، محسوبه . . .»(٨٧).

(٨٧) المرجع السابق، ص ٩٤.

غير أن حورمحب، القائد الأعلى فى جيش إخناتون (الذى ضاعف له إخناتون كذلك «هدايا من الذهب والفضة»، مثل آى) اعتبر جهود سمنخ كارع غير كافية، حيث لم يفعل سمنخ كارع شيئًا لتدمير معابد آتون أو على الأقل لتجريم لاهوت آتون. ومع ذلك كان يجرى الإعداد لعودة آمون رع كإله رئيسى ومعه مجمع الآلهة المصرى بالكامل.

بعد ذلك أصبح من يسمى «الملك الصبى» توت عنخ آتون («صورة آتون الحية»، ح. ١٣٣٦-١٣٢٧ ق. م)، الفرعون حين كان فى الثامنة أو التاسعة من عمره. ويشير اسم تتويجه، ووجود صورة آتون على ظهر عرشه، وصورة آى بالبطن المترهل بأسلوب العمارنة فى طقس «فتح الفم» على الجدار الشمالى من مقبرته (KV62)، إشارة واضحة إلى أن ديانة آتون ونتائجها لم يُقضَ عليها قضاءً مبرمًا.

مثلما هو الحال بالنسبة لسمنخ كارع، لم يتمكن أحد تحديد أصول توت عنخ آتون تحديدًا مُرضيًا. فقد تزوج ابنة إخناتون الثالثة من نفرتيتى، عنخس ان پا آتون («حياتها من آتون») حين كانت فى الثالثة عشرة تقريبًا. وربما كان توت عنخ آتون شقيق سمنخ كارع أو أخاه غير الشقيق أو ابن أخ أو ابن عم إخناتون، والأقل احتمالاً من هذا كله هو أنه ابن إخناتون نفسه (من كيا).

مرة أخرى، وبتوجيه وإكراه من آى المخادع، باعتباره وزيرًا، وعين حورمحب المراقبة التى تتسم بالشك، الذى كان فى ذلك الوقت إيمى ار مشا، «المشرف الأكبر على الجيش» و«قائد القُوَّاد»، غيَّر توت عنخ آتون اسمه إلى توتَ عنخ أمون («الصورة الحية لآمون») وغيرت عنخس ان پا أتون اسمها إلى عنخس ان آمون («حياتها من آمون»). وبعد ذلك انتقلوا من أخيتاتون/ العمارنة إلى طيبة، حيث عادت من جديد عبادة آمون وغيره من آلهة بشكل جاد. وجرت العودة الكاملة لنسق تعدد الآلهة وحظى كهنة طيبة ومعابدها القوية بالتشجيع باسم توت عنخ آمون.

أقام توت عنخ آمون، أو معلموه، لوحة بمعبد آمون بالكرنك (تسمى لوحة العودة، وهى الآن بالمتحف المصرى بالقاهرة) تحدد الخطوط العريضة للطريقة التى صار بها كل شىء «حطامًا» وكيف «قُلبت الأرض رأسًا على عقب وأدارت الآلهة ظهرها لهذه الأرض» أثناء عهد إخناتون. ووصف كل شىء جرى عمله «خدمةً لأبيه آمون»

وسائر الآلهة لاستعادة مجد الأرضين، الذى «تجاوز . . . وتعدى ما سبق عمله منذ زمن الأسلاف»[(٨٨)].

بالإضافة إلى ما يبدو أنه كان طموحًا شخصيًا ضخمًا، كان حورمحب يفهم تمامًا الكهنة التعدديين العاطلين الغاضبين، وخاصة كهنة طيبة المؤيدين لـ«ملك الآلهة» آمون رع. وبعد موت إخناتون الفرعون الإله السلطوى الماكر، بدأ حورمحب وكهنة طيبة الذين شُوِّهت سمعتُهم وجرى التخلص منهم، وكانوا فى ذلك الوقت أقوى الكهنة وأكثرهم عددًا، ثورتهم المضادة. ويبدو أنهم لم يقابلوا بمقاومة كبيرة.

لم تكن الثورة المضادة متعلقة بالأمور الدينية والاقتصادية فحسب. وكان واضحًا حينذاك أن حورمحب والكثير من كبار الساسة والجنود، الذين كانوا على ما يبدو قلقين فى حياة إخناتون بشأن عجزه عن الحفاظ على وحدة مصر وازدهارها وعن السيطرة على مستعمراتها فى رتنو الغرب آسيوية، معنيون بشدة بالنتائج، على المستوى الداخلى والخارجى، لاستَمرار النسق السياسى الدينى الآتونى. وما من شك فى أن حورمحب وآى كانا، رغم فسادهما، محقين فى استنتاجهما أن مصر معرضة لخطر الانهيار السياسى والاقتصادى وأن إمبراطوريتها معرضة لخطر التفكك.

تشير «رسائل العمارنة» المرسلة إلى إخناتون إلى أوقات شديدة الاضطراب، وبالأخص الشكاوى والتحذيرات وطلبات المساعدة العسكرية، ولكن يبدو أن المواجهة الحاسمة الحقيقية لم تحدث فى زمن توت عنخ آمون فحسب حين انطلقت القوات الحيثية بقيادة الملك شبيليوليوما (ح. ١٣٧٠-١٣٣٠ ق.م) وهزموا الميتانيين فى قرقميش واضطروا العديد من التابعين لمصر فى شمال سوريا إلى تغيير ولائهم.

اختتم تلك الفترة حدث أخير محزن وأذل مصر القوية. فقد توفى توت عنخ آمون صغيرًا، فى سن السادسة عشرة تقريبًا، ربما فى حادث قنص، وربما فى عملية عسكرية، وربما قتله حورمحب المتعطش للسلطة الذى يبدو أنه أراد الاستيلاء على الحكم كفرعون بأى ثمن. وكانت أرملة توت عنخ آمون عنخس ان آمون، آخر من تبقى من العائلة الملكية، كانت الوريثة الملكية على أى الأحوال؛ وهو ما يعنى أنه لابد

(٨٨) Wilson, John in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, pp. 251-252.

للفرعون التالى أن يتزوجها فى حال احترام قواعد وراثة العرش التى وضعت فى بداية عصر الأسرة الثامنة عشرة (ح . ١٥٥٠ ق . م) .

كانت عنخس ان آمون (عنخس ان پا آتون) الابنة الثالثة لإخناتون ، التى ربما وُلدت فى العام الخامس من عهده وتزوجت أباها وهى الحادية عشرة أو الثانية عشر فى العام السادس عشر أو السابع عشر ، ثم تزوجت سمنخ كارع حين ماتت زوجة سمنخ كارع الأولى ، أختها مريت آتون ، ثم تزوجت توت عنخ آمون . ورغم حقيقة تغييرها اسمها إلى عنخس ان آمون ، فمن المحتمل أنها كانت لا تزال مرتبطة بديانة آتون . وعلى أى الأحوال ، يبدو أنها كانت حينذاك يائسة من منع حورمحب قائد الثورة المضادة على ديانة آتون من أن يصبح فرعونًا .

ربما تآمرت عنخس ان آمون مع آى ، وربما دبرت الخطة بنفسها ، ولكنها اتخذت مبادرة غير عادية بإرسالها خطابًا إلى ملك الحيثيين المنتصر شبيلوليوما تطلب منه بوصفها الوريثة الملكية أن يبعث بأحد أبنائه لتتزوجه ، مما يجعل فرعونًا حيثيًا على مصر ويجعل الحيثيين حلفاء لمصر . وكانت تلك طريقة تكاد تكون غير معقولة للتفكير ؛ وهى دعوة أجنبىٍّ ليكون فرعون مصر ! وربما يكون حورمحب قد علم بأمر الخطة ، ولكن على أى الأحوال ، كانت النتيجة هى قتل زنانا ابن شبيلوليوما وهو فى طريقه إلى مصر ، مما فتح الباب لعقود من الصراع المسلح بين الحيثيين ومصر .

تزوجت الوريثة الملكية عنخس ان آمون آى الذى يزيد عمره عن السبعين (ح . ١٣٢٧-١٣٢٣ ق . م) . ولو كان آى والد نفرتيتى بالفعل وشقيق تى ، فحينئذ تكون عنخس ان آمون قد تزوجت جدها وشقيق جدتها ! ولم يحكم آى فترة تكفى لاستكمال القضاء على عبادة آتون . ومن الغريب أنه لم يحطم الإشارات إلى آتون وإخناتون فى نصوص «الأنشودة الكبرى لآتون» وفى «أنشودة إلى آتون والملك» فى مقبرته غير المنتهية بالعمارنة (TA25) بعد أن ارتد عن الإيمان بآتون .

عندما توفى آى اختفت عنخس ان آمون من المشهد العام أو ماتت . تزوج حورمحب ابنة آى موت نجمت التى كانت تحمل لقب «وريثة» لضمان المطالبة الشرعية بالعرش وقد تُوِج فرعونًا ، حيث من المفترض أن من توجه هو آمون نفسه فى حضرة العديد من الآلهة الأخرى . خسرت «حياتها من آتون» (عنخس ان پا آتون ، التى

أصبحت عنخس ان آمون) المعركة مع چسر خبرو رع/ حورمحب، التى فعل، وكان لا يزال يفعل، أقصى ما يمكن لتدمير سمعة آبيها، والنسق الآتونى، والمدينة، والمعابد، والمقابر التى دفنت بها أسرتها.

أكمل حورمحب (ح. ١٣٢٣-١٢٩٥ ق.م) باسمه الحورى «الثور القوى ذو القرارات الحكيمة» بعنف ثورة آمون المضادة. وكان إنكار التوحيد الآتونى وإعادة آمون باعتباره نيسوت نترو، «ملك الآلهة»، وأبا الفرعون واضحًا منذ بداية عصر حورمحب، حتى وإِنَ لم يحظر عبادة آتون على الفور. فقد أعاد عبادة آمون، وأعاد أراضيها التى كان إخناتون قد صادرها وأكد عودة النسق التعددى السابق الذى كان توت عنخ آمون قد أعلنه بالفعل. غير أنه كان حريصًا كذلك على ألا يحقق لآمون وطيبة الانتصار الكامل؛ فقد شجع عبادة سائر الآلهة وأعاد دور منف الدينى والإدارى بشكل جزئى. وبينما كان توت عنخ آمون لا يزال حيًا، نجد أن الدعاء والأنشودة اللذين على تمثاله الذى أقامه فى معبد پتاح بمنف (حاليًا بمتحف المتروپوليتان بنيويورك) يمدح تحوت وپتاح وسخْمت وأوزيريس وخنوم ورع وحور أختى؛ ومن الواضح أنه يشير إلى أن توحيد إخناَتونَ لم يعد له أى معنى. كما عين حورمحب كذلك العديد من زملائه الجنود فى المناصب الإدارية بالأقاليم وألغى مركزية النظام السياسى والاقتصادى الذى بالغ إخناتون فى مركزيته. واستقبل الكثير من الوفود الأجنبية وقام بمحاولة محدودة لاستعادة السيطرة العسكرية المصرية فى رتنو، ولكن يبدو أن هذه المحاولة كانت غير ناجحة إلى حد كبير. وطبقًا لما تقوله الوثآئق الحيثية فإن مزاعم حورمحب الخاصة بالانتصارات العسكرية كانت أكاذيب شديدة الوضوح.

محا حورمحب اسم توت عنخ آتون وأحل محله اسمه على لوحة الإعادة بمعبد الكرنك التى أعادت آمون وسائر الآلهة إلى وضعها السابق. وعلى ما يسمى مرسوم لوحة الإصلاح بمعبد آمون فى الكرنك، أعلن حورمحب أنه «حسَّن هذه الأرض بكاملها» عن طريق إصلاح الإدارة، وخاصة القضاء، إصلاحًا شاملاً، وإزالة الفساد والسرقة. وقال حورمحب أنه سعى إلى «[طرد] الشر وقمع الكذب. . . وتخليص المصريين من أشكال الظلم التى بينهم. . . ساعيًا إلى رفاهية المصريين. . .» وقد وعد بالحماية لعامة الناس وبالموت للمعتدين الآثمين، بما فى ذلك الجنود و«جباة الضرائب

الميالون إلى السرقة». وسوف يعاقَب الآثمون عقابًا شديدًا يشمل «الضرب. . . بمائة ضربة، وفتح خمسة جروح. . .» أو«سوف يُجدع أنفه وسوف يُرسل [إلى المنفى [إلى ثا[رو] [فى سيناء](٨٩).

قبل السنة العاشرة من عهده، دمر حورمحب معابد آتون فى طيبة ومدينة أخيتاتون بكاملها بما فى ذلك المقابر (مع أن التدمير الكامل للمعابد الآتونية لم يحدث قبل عهد رمسيس الثانى (ح. ١٢٧٩-١٢١٣ ق.م). وأمر حورمحب بمحو اسم إخناتون حيثما وجد. وقد مُحى اسم إخناتون وكُشطَ. وتُليت التعاويذ للقضاء على اسمه، أى تدمير الرِن الخاص به، أى روح اسمه، بل كل أرواحه. كما محا حورمحب اسم آى بقدر كبير، حيث اعتبر أن آى كان فاترًا وتعوزه الحماسة. فقد حُكم على كل من إخناتون وآى بما كان المصرى يفزع منه أكثر من أى شىء آخر - وهو «الموتة الثانية» - أى لا تكون له حياة آخرة. ولم يعد يُشار إلى إخناتون باسمه، بل باعتباره «المجرم» الذى اخترع نسقًا كريهًا مجنونًا جلب البؤس لمصر.

بدأ حورمحب كذلك مشروع بناء طموحًا شمل تجديد الكثير من المعابد، وخاصة معبد آمون رع فى الكرنك. وقد أقام فى هذا الموقع ثلاثة صروح، بخْنت، كبيرة، وهى بوابات المعبد الضخمة. ولهذا الغرض استخدم ٤٠ ألفًا من أحجار التلاتات التى **استعارها** من معابد آتون المدمرة. كما استولى حورمحب لنفسه على معبد آى الجنائزى فى چامت (مدينة هابو)، بطيبة الغربية، وهجر مقبرته بسقارة التى كاد العمل فيها ينتهى وبنى لنفسه مقبرة أكبر منها (طولها ٣٤٥ قدمًا [١٠٣,٥ متر] وأجمل منها فى وادى الملوك (KV57). كما أقام معبدًا منحوتًا فى الصخر فى جبل السلسلة شمالى الفنتين وضع نفسه فيه إلى جانب سوبك إله المياه والسماء المحلى الذى يتخذ شكل التمساح بين الآلهة السبعة الممثلة!

بل حاول حورمحب أن يحكم بعد موته بتعيينه وزيره وزميله الجندى رمسيس الأول (ح. ١٢٩٥-١٢٩٤ ق.م) خليفة له.

---

(٨٩) Breadted, James Henry, Ancient Records of Egypt, Vol. 3, 50-67, pp. 25-33.

رغم كل ما قيل، فإن من التبسيط النظر إلى حورمحب نظرة سيئة فحسب. فمع أن له جوانبه المظلمة، فإنه من الناحية البراجماتية فعل ما أملته عليه الأحداث وفعله بحيوية ونشاط، وخاصة حملته لتطهير الإدارة والقضاء على الفساد والسرقة. وكثير مما قد نعتبره اليوم سلوك إنسان مرعب كان فى حقيقة الأمر ممارسة قياسية بالنسبة للفرعون الإله. ففى عهد أمنحتپ الثالث كان جنديًا كاهنًا من بين كهنة آمون رع وليس هناك دليل كذلك على أنه كان توحيديًا آتونيًا مخلصًا. ومن المفترض أنه حتى إذا اختار الحفاظ على توحيده، فالمحتمل هو أن النمو السريع فى تأييد التعددية كان سيجعل من المستحيل الإبقاء على مثل هذا الاختيار.

تحول آتون نفسه بعد تعايشه مع سائر الآلهة لمدة تزيد على العشرين عامًا تقريبًا من بعد وفاة إخناتون إلى إله ضئيل الشأن. وبصفته قرص الشمس المرئى أصبح يقوم بدور صغير باعتباره أحد جوانب آمون رع. ومع ذلك بدا مستحيلاً أن يُمحى تأثير توحيد آتون الإخناتونى البدائى بالكامل. فقد ظل يقوم بدور آنى، فى مصر، وفى المستقبل على الأرجح فى إسرائيل وربما فى بلاد فارس.

كان نمط التعددية الذى أعيد إلى مصر شيئًا فشيئًا هو لاهوت الإله الرئيسى آمون رع، بشكله الأقوى والأكثر توحيديةً مع التأكيد بشكل بارز على لاهوت هليوپوليس الشمسى. وكما رأينا فى المجلد الأول، فإنه على مدار قرن قبل التجربة التوحيدية البدائية الآتونية، كان لاهوت الإله الرئيسى آمون رع قد بلغ ذُرى توحيدية غير مسبوقة وأخذ فى الحسبان إلى حد كبير المفاهيم التى كانت قد أدت إلى التوحيد البدائى. فهاهو يستمر بقوة على نفس الطريق إلى حد كبير، حيث كان يقلل من شأن دور آتون ليصبح لا شىء تقريبًا ويمزج لاهوت الإله الرئيسى الشمسى بالاتجاهات التوحيدية داخل نسق تعددى.

بعد حوالى ٧٠ سنة من «أنشودة إلى آتون»، جرى تجاوز لاهوت الإله الرئيسى المُجْمل التوحيدى السابق. فقد أدمجت آلهة مصر الرئيسية الثلاثة، آمون ورع وپتاح، فى ثالوث يتسم بوحدته العضوية، حيث كان آمون نب تم، رب الكل. وبالطبع استعاد آمون كل ألقابه الخاصة بالوحدوية والقدرة التى لَم يتلَقاها من قبله إله مصرى آخر بهذه الكثرة سوى آتون؛ «رب الأرباب»، و«الفرد»، و«أبو الآلهة»، والإله الذى «خلق نفسه»، و«لم يكن من قبله إله»، الخ.

أصبح آمون إلهًا أكثر ودًا وأخلاقًا. ففى «أنشودة لآمون» الموجودة فى بردية أناتاسى الثانية التى تعود إلى عصر الرعامسة، نجد أن آتون «مدير دفة [الضعيف] الذى يعطى الخبز لمن لا خبز عنده... ثروتى فى دار[رب] ى. وربى هو من يحمينى... آمون الذى يعرف الود، الذى يصغى لمن يدعوه...» ومن السهل أن نرى تأثير مفاهيم إخناتون هذا كله. والواقع أن يان آسمان فى كتابه «ديانة مصر الشمسية فى الدولة الحديثة، رع وآمون وأزمة التعددية» Egyptian Solar Religion in the New Kingdom, Re, Amun and the Crisis of Polytheism يتعقب «التدين الفردى» و«الديانة الفردية» النابعة من «جذور أثناء عصر العمارنة... وأخيرًا تغيير بنية الديانة والعقلية والنظرة الكلية المصرية بشكل إجمالى». ويرى آسمان أن «آمون رع عصر الرعامسة إله يغضب من الشر ويتحرك ضده بغضب لا سبيل إلى تهدئته»(٩٠). وكما رأينا فى الفصل الثامن، فإن «أناشيد التوبة» التى عُثر عليها فى قرية العمال بدير المدينة تميل إلى إثبات أنه كان هناك بالفعل ظهور معمم لمشاعر التدين الفردى والندم أثناء فترة ما بعد العمارنة.

ولكن بالرغم من تلك المشاعر، التى يبدو أنها إحدى صور المفاهيم التوحيدية السَّبْقية، ظل لاهوت آمون رع متوافقًا مع التعددية. ولم يكن لاهوت الإله الرئيسى الخاص بآمون رع بشكله المستعاد أكثر تعارضًا مع التعددية من لاهوت الإله الرئيسى الشمسى الخاص بآمون رع فيما قبل آتون، أو أشكال لاهوت الإله الرئيسى السابقة كافة. وقد ازدهرت آلهة مجمع الآلهة جميعها، بما فى ذلك مئات الآلهة المحلية الصغرى، وتغنى الناس بالثناء عليها، ولكنها كانت كلها أوجهًا لآمون. وظل رع زعيم الآلهة والجانب الشمسى الرئيسى فى آمون رع. وأعيد أوزيريس باعتباره ملك العالم السفلى، دوات، والمعيل الخيِّر للحياة الآخرة. واحتفظ بتاح بوضع قوى، وإن قل نفوذه بطبيعة الحال إلى حد كبير عما كان عليه الحال فى أوجه. ومن جديد أظهر المصريون أنهم غير منزعجين بحال من الأحوال من التناقضاتَ والقيود اللاهوتية المفرطة وكانوا على استعداد باستمرار لعمل تركيبة ما دون التخلص من أى طبقة سابقة ذات مغزى.

---

(٩٠) Lichtheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume II, p. 112 and Assmann, Jan, Egyptian SolarReligion in the New Kingdom, pp. 140 and 203.

لم يصل الحال بلاهوت الإله الرئيسى الخاص بآمون رع إلى حد الخطوة المنطقية التالية فى عملية التوحيد، أى إعلان آمون رع إلهًا واحدًا وخلق صدع لا سبيل إلى رأبه مع التعددية. فهذا هو ما فعلته ديانة آتون وما سوف يفعله التوحيد العبرانى فيما بعد.

وهكذا أدخلت النخبة المصرية والشعب المصرى تأثير إخناتون فى الشكل المقبول من أقوى لاهوت شمسى للإله الرئيسى، المشوب بالورع، وعادوا إلى ممارسة تعددية ضخمة، بل ومؤكدة.

أعيد من جديد العيدان السنويان الكبيران يُحتفل فيهما على نحو كبير بآمون رع ونسقه، كان قد بدأ الاحتفال بهما فى مستهل عصر الدولة الحديثة، وجرى توسيعهما وتضخيمهما. وربما يبين هذان العيدان أفضل من الترتيبات اللاهوتية كيف أن ديانة آتون قد رُفضت رفضًا تامًا ومقدار ضخامة عودة مصر إلى التعددية. ومن المؤكد أنه من الناحية الاقتصادية، وربما اللاهوتية كذلك، أن العدد الأكبر من الكهنة والأعيان كان يفضل التعددية، ومن المؤكد أن عامة الناس كافة على وجه التقريب لم يدركوا سبب حرمانهم من الآلهة والإلاهات الكثيرة الخاصة بعقيدتهم التعددية. واستنادًا إلى الوثائق العديدة والبيانات الفرعونية، يبدو أن احتفال أوبت الضخم وعيد الوادى الجميل كانا إشارتين واضحتين إلى أن عصر آتون كان يُنظر إليه على أنه عصر تقشف دينى وبؤس هجرت فيه الآلهة مصر، وكان يُنظر إلى العودة إلى الديانة التعددية التقليدية على أنها عودة إلى سواء السبيل. وكان ذلك نوعًا من المبالغة إلى حد ما؛ فالتوحيد البدائى الآتونى لا يمكن أن يضارع تعددية آمون رع من حيث الضخامة، ولكنه لم يكن متقشفًا تمامًا، حيث كان يتسم بكثير من الجوانب البهيجة.

كان الاحتفال بعيد أوبت يجرى فى الشهر الثانى من أخت، فصل الفيضان، فى معبدى الكرنك والأقصر، وكان واحدًا من أكثر احتفالاتَ آمون رع الدينية إسرافًا وشعبية فى مصر، وهاهو يُحتفل به بقدر كبير من التباهى والتفاخر. وبحلول عهد رمسيس الثالث (ح. ١١٨٤-١١٥٣ ق. م)، زيد عدد أيام الاحتفال به من ١١ إلى ٢٧ يومًا.

كان ثالوث الآلهة آمون وموت وخونسو داخل مقاصير ذهبية يحمل على مراكب مزخرفة زخارف جميلة من إيپت إيسوت، الكرنك، إلى معبد الاحتفالات بالأقصر،

إيبت رسيت، «المكان المختار الجنوبى»، على مسافة ميلين تقريبًا إلى الجنوب فى النيل. وكان التعبير عن النشاط الجنسى المتقد والدينى عن طريق وجه الفحولة الذكرية لآمون، وهو الإله مين، «الصارم»، بقضيبه المنتصب الطويل والجماع الإلهى المفترض بين آمون/ مين وحمت نتر نت إمن، «زوجة الإله آمون» - إحدى زوجات الفرعون الحاكم أو بناته - التى يولد منها فرعون المستقبل.

بعد ذلك يدخل الفرعون الحاكم پر رع المعبد، قدس الأقداس، ويندمج مع الكا الملكية ويعاد تأكيد إلوهيته من خلال طقس سرى. ويعود للظهور من جديد باعتباره كائنًا جرى تحويله وتجديده فى وضعه كإله، أى ابن آمون رع.

وكان يُضحى بالحيوانات. وكانت كميات ضخمة من الطعام والشراب توزع مجانًا. وكان الموسيقيون والمغنون والراقصون يشجعون حشود العامة والأعيان. وكان الناس يستخدمون تماثيل الآلهة أثناء الموكب وهى داخل مراكبها، ويا، للإجابة عن أسئلة لديهم من خلال بعض الإشارات التى ترسلها إليهم ويطلبون منها النبوءات والخدمات.

كانت النقطة الجوهرية هى أن آمون رع، أى آمون، بات من جديد الإله الرئيسى القوى الذى لا منافس له داخل النسق التعددى، وكان الفرعون الحاكم ابنه، وكان كهنة آمون أصحاب النفوذ فى طيبة، مدينة آمون، من جديد كهنة مصر الأعلَون وأصحاب النفوذ الاقتصادى الأساسيين فى البلاد.

ولكن ربما كانت هناك كذلك نقاط جوهرية أخرى غير مدركة؛ فقد أصبح التطور والإصلاح اللاهوتى الجوهرى مستحيلاً بالنسبة لسائر التاريخ المصرى... غير أن دور مصر، باعتبارها نفوذًا وبصفتها بؤرة للرفض فى التطور نحو التوحيد كدين لأكثر من نصف سكان العالم، كان أبعد من أن ينتهى.

هل أثرت ديانة آتون على التوحيد العبرانى، أم كانت نموذجًا مضادًا؟

رأينا - وسوف نرى بتفصيل أكبر فى الفصل التالى - أنه ما من سبيل لإثبات أن التوحيد العبرانى تأثر بالاتجاهات التوحيدية المصرية. ورأينا كذلك أنه مع أن الفروق

بين الاتجاهات التوحيدية المصرية، وأبرزها لاهوت الإله الرئيسى الشمسى الخاص بآمون رع وتوحيد إخناتون البدائى ولاهوت پتاح/ منف، والتوحيد العبرانى كبيرة جدًا، فلا يمكن استبعاد احتمال التأثير المصرى فى إطار عملية تطورية جزئية نحو التوحيد الحقيقى. غير أنه من الضرورى كذلك الإشارة إلى أن التطور نحو التوحيد الحقيقى شمل ولا شك ما رفضته إسرائيل بشأن مصر على المستويات اللاهوتية والفنية والأخلاقية. وربما كان لهذا الرفض دور فى حجم التأثيرات المحتملة. وعلى أية حال فإنه من السهل بيان أن مصر بصورة عامة، وحتى جوانب من ديانة آتون، كانت نماذج مضادة بالنسبة لإسرائيل.

من الواضح أن مركزية الصورة، أى الفن، فى ديانة آتون كما هو الحال على امتداد التاريخ المصرى، كانت مرفوضة بموجب التحريم العبرانى لـ«الصور المنحوتة». ومن الطبيعى أن عبادة الشمس المادية الحلولية وأشعة ضوئها كانت أساسية بالنسبة لديانة آتون، بينما كان يَهْوه القدير والروحانى الذى يسمو فوق المادة، ولا يمكن تصويره، هو مركزية العبادة العَبرانية التقليدية.

وكما رأينا، فإن التعارض بين الحلول والسمو فوق المادة أكثر أهمية من الفرق بين التعددية والتوحيد، وهذا هو ما يحدد الفرق أساسًا فى مقاربة الإلهى بين المصريين، ومعهم سائر الشعوب فى الواقع، وبين العبرانيين.

ظل إخناتون عند وصف آتون وعند تصويره فى الفن داخل إطار الحلول، وداخل السياق التعددى لآلهة الطبيعة المادية المرئية وتشخيصها فى الكون وبين البشر. وكان إله السماء السومرى آن إلهًا من وراء الكواليس ولكنه كان حالاً فى السماء وكان له أب وأم وأطفال. وخلق الإله الهندى الأب العظيم براهما الكون وهو مثال لهذا الكون، ولكن براهما نشأ فى بيضة ذهبية أو زهرة لوتس، وكان له فى البداية خمسة رءوس ثم أربعة، والعديد من الزوجات (من بينهن إحدى بناته) والعديد من الأبناء. وإله زرادشت، أهورا مزدا (الذى ربما ظهر فى القرن السادس الميلادى كإله توحيدى بالفعل)، هو وحده الذى يقترب من أشكال السمو فوق المادة وكلية القدرة، مع أنه نشأ كذلك فى الحلول، فى الضوء، باعتباره توءم مثرا إله السماء وكان له ابن، وكانت تعارضه القوة الضخمة، أهريمان، وارتبط على المَستوى المادى ارتباطًا قويًا بالنار.

لا بد أنه كان أمراً شديد الفظاعة، على الأقل بالنسبة للتوحيديين العبرانيين الأوائل الذين كانوا يحاربون الارتدادات المتكررة إلى التعددية، أن الآلهة المصرية، بما فيها آتون، لم تكن حلوليَّة فحسب، بل ومرئية ومادية كذلك. وكان رب إبراهيم خفيًا بالفعل ولم يكن مصوراً. وحتى بعد أن سمى موسى، فى القرن الثالث عشر ق. م، هذا الإله يَهْوه، ظل يَهْوه خفيًا دون أن تكون له أية صورة مادية. وكان يَهْوه من التجريد بحيث أنه ردًا على طلب موسى المُلِح أن يكشف له عن اسمه - وكان العبرانيون يرون أن الاسم يكشف عن الهوية العميقة، مثلهم فى ذلك مثل المصريين - وصف يَهْوه نفسه بأن «أهيه» و«أهيه الذى أهيه»[٩١] («أكون» و«أكون ما أكونه») وكان تطوراً طبيعيًا أن رجال الدين العبرانيين عقب فترة ما بعد السبى (٥٩٣ ق. م) قرروا أن يَهْوه تعبير (هاشم، أى الاسم) لا يُنطق به، لأنه أقدس من أن يُذكر. ولم يكن يَهْوه يسمو فوق المادة، أى فوق الإنسان والطبيعة، فحسب، بل أصبح الإله الأول والأوحد المجرد تجريداً تامًا الذى يخترعه الإنسان ولم تكن هناك طريقة محتملة يمكن تصويره به فى الفن.

بطبيعة الحال قد يكون هذا افتراضًا فحسب، ولكن لا يبدو غير معقول كذلك أن يكون الرفض العبرانى لتجسد الإنسان فى هيئة الإله ولأن يكون هذا الإنسان الإله وسيلة الوصول الوحيدة إلى هذا الإله الأعلى، مثل إخناتون، قد تأثر بالتجربة المصرية. ومن وجهة النظر اللاهوتية الصرفة، فربما ما كان مترابطًا منطقيًا فى نسق المَلَكيَّة الإلهية على خلاف فى الغالب مع التوحيد الحقيقى وفظيعًا فيما يتصل به؛ ذلك أن إخناتون لم يتخل عن دوره كفرعون إله، ولكنه أبرز إلوهيته وأكدها. وحبس إخناتون نفسه فى نسق لا يمكن أن يكون بحال من الأحوال توحيديًا بحق، وذلك بالحفاظ على مكانته كإله وبإعلانه أنه الوسيط الوحيد والسبيل الوحيد للوصول إلى آتون.

لم يجرؤ موسى أو محمد على ادعاء ذلك. وكان مجرد تلميح يسوع الغامض إلى أنه ربما يكون ابن الله كافيًا لأن يتهمه اليهود بالتجديف. واعتبر المسلمون الثالوث

(٩١) سفر الخروج/ ٣: ١٣ و١٤ .

المسيحى شديد القرب من الشرك (التعددية) وأعلن القرآن أن الله ﴿لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ﴾ [الفرقان: ٢] و﴿لَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤] وأنه ليس ﴿ثَالِثُ ثَلاثَةٍ﴾ [المائدة: ٧٣] واعترف كل من موسى ومحمد بأن يَهْوه، والله، لابد له من رسول، ولكن من المؤكد أنه ليس بحاجة إلى وسيط لا يصل إليه أحد غيره. ومن ناحية أخرى، هناك تشابه بين ديانة آتون والمسيحية فى أن كلاً من يسوع ومن ثم العقيدة الكاثوليكية أكدا أن السبيل إلى الأب يكون من خلال الابن الإلهى والبشرى- «ليس أحد يأتى إلى الآب إلا بى»[٩٢]- مثلما أنه لم يكن هناك من سبيل إلى آتون إلا من خلال ابنه إخناتون.

كان النسق الأخلاقى العبرانى مختلفًا اختلافًا جوهريًا عن كل شيء سبقه بحيث لا يكون سوى ثورة تتسم بالأصالة، غير أنه لا يمكن استبعاد احتمال أن تكون له بعض الجذور فى مصر. ومنذ العصور العبرانية المبكرة (١١٠٠ ق. م الميلاد على أقل تقدير)، يبدو أن الإله يَهْوه لم يكن حريصًا على المطالبة بالولاء الأعمى فحسب، بل إن المساواة وحقوق الإنسانَ الفردية كانت قضايا أخلاقية مهمة كذلك. ويقول صموئيل (فى سفر القضاة، ١٧ : ٦): «وفى تلك الأيام لم يكن ملك فى إسرائيل. كان كل واحد يعمل ما يَحْسُن فى عينيه». وربما تأثر هذا الموقف برفض النسق التراتبى المصرى الصارم، وكذلك بالاهتمامات الأخلاقية الخاصة بنسق ماعت المصرى وأدب الحكمة المصرى والتعديات التى كان إخناتون قد قام بها لمصلحة الإخاء.

يبدو أن الرفض العبرانى القوى وواسع النطاق لغشيان المحارم وصياغته من ناحية الاحترام البديهى والأخلاق ارتبط ارتباطًا لا خلاف عليه برفض الممارسات المصرية. وكان تحريم غشيان المحارم، رغم كونه واحدًا من أقدم المحرمات وأكثرها عالمية، يقابل باستهزاء من الطبقة الحاكمة المصرية، وخاصة من إخناتون. وقد أبلغ يَهْوه موسى والناس بوضوح (فى سفر اللاويين، ١٨ : ٣ و٦ و١٧ و٢٦) أنه «مثل عمَل أرض مصر التى سكنتم فيها فلا تعملوا... لا يقترب إنسان إلى قريب جسده... إنها عورة... رجسات...» ومن الواضح أن هذا النص التوراتى يمثل الاشمئزاز العبرانى من القيم الأخلاقية المصرية.

(٩٢) يوحنا، ١٤ : ٦.

كثيراً ما أشير إلى أن هناك تشابهات كبيرة بين «الأنشودة الكبرى لآتون» والمزمور ١٠٤ ، الذى ربما ألفه الملك داود (ح . ١٠٠٠-٩٦٢ ق . م) . وإذا كان هذا هو الحال ، فحينئذ يكون ذلك بعد ديانة آتون بحوالى ٣٠٠ سنة . ومع ذلك فإن تلك التشابهات ، مثلها مثل التشابهات بين أدب الحكمة المصرى وسفر الأمثال ، يمكن النظر إليها على أنها توليفة من التأثيرات والمفاهيم الميتافيزيقية والعاطفية المشتركة مع ديانة آتون . بل إن العبرانيين أضافوا عناصر كانت بمثابة رفض للرؤية المصرية .

من الواضح أن المزمور ١٠٤ أعلى من شأن الدور «الحكيم» ليَهْوه باعتباره الخالق الخيِّر للكون والطبيعة والإنسان والحيوان مثلما فى أسفار العهد القَديم السابقة وفى «الأنشودة الكبرى لآتون» . كما أنه أبرز دور المعيل الودود والعلاقة المنظمة بين الإله والإنسان والحيوان التى كانت ملمحًا أساسيًا من ملامح ديانة آتون . وقد يكون داود ، أو أيًا من ألف المزمور ١٠٤ ، قد تأثر كذلك بالاحترام الأساسى لضوء الشمس ، أى بديانة أشعة الشمس النافعة كما وجدت فى عبادة آتون ؛ «الذى يغطيك بالضياء كما يغطيك بالثوب . . . » ولكن الآية الأخيرة من المزمور ١٠٤ تضمنت كذلك نمط العقاب المحدد للفسوق الذى لا يمكن أن تجده فى «الأنشودة الكبرى لآتون» ؛ «لتبد الخطاة من الأرض والأشرار لا يكونوا بعد» . وعلى عكس اللاهوت المصرى التقليدى وديانة آتون ، كان العبرانيون يعتقدون أن يَهْوه منح الإنسان قدراً كبيراً من الحرية فى الاقتداء بالطبيعة والبشر وأن الاختيارات الشريرة واسعة الانتشار ولابد من عقابها .

وعلى عكس ديانة آتون ، لم يشمل التوحيد الحقيقى الوجود الذى لا خلاف عليه للإله الواحد فحسب ، بل ما يصاحب ذلك من وضوح أخلاقى ومبادئ المساواة الديمقراطية الأولى ، ومخططه الخاص بالبشرية ورغبته فى تحقيق الهيمنة البشرية على الطبيعة البدائية . وأكد التوحيد الحقيقى بشدة على محاولة تشكيل نوع جديد من الحضارة فيه القليل جداً مما هو صحيح من الناحية الأزلية أو الطبيعية ، والأحرى هو أن الصحيح لابد يكون من وضع الإنسان بعون من يَهْوه . ولم يكن يَهْوه موجوداً ليُعبد كإله قومى وشخصى فحسب ، بل كذلك لتنفيذ دعائمَ التوحيد العبرانىَ تلك .

فى مجال أساسى آخر - وهو الأخرويات - وخاصة بالنسبة للزرادشتيين والمسيحيين ، ليس الأمر هو أن إخناتون لم يضف شيئًا إلى الأخرويات السابقة التى

تطورت فى مصر بربط جوانب نسق ماعت الأخلاقية ونسق الحياة الآخرة الأوزيرى فحسب، بل إنه قلل من أهمية القيم الأوزيرية وألغى بالطبع أوزيريس كإله.

وهكذا فإنه حتى إذا كانت عبادة إخناتون الخاصة بالإله الواحد - الأحادية - تخلصت فى النهاية من الصلات مع سائر الآلهة، فقد ظلت نسقًا للحلول immanence، ولم تكن متكاملة من الناحية اللاهوتية كالتوحيد العبرانى، وكانت لا تزال بعيدة عنه من الناحية الأخلاقية، ولم تعالج مشكلة إرادة الإنسان الحرة وهيمنته على الطبيعة والواقع الأزلى. وظلت الفجوة بين عبادة آتون والتوحيد العبرانى المبكر، ومن باب أولى التوحيد الحقيقى فى القرن السادس ق. م، كبيرة حتى وإن سُدت إلى حد بعيد مقارنة بلاهوت الإله الرئيسى التعددى المصرى.

باختصار، فإنه رغم الإنجاز الكبير الذى تحقق فى اتجاه أشكال التوحيد، وبالرغم من التقدم الأخلاقى الذى حققته عبادة آتون، فإن سلوك عبادة آتون وإخناتون كان يمكن أن يشكلا نموذجين لإسرائيل.

التقييمات المتضاربة لعبادة آتون وإخناتون: نظريات مجنونة عن إخناتون

لدى كل إنسان، أو تقريبًا كل إنسان، رأى بشأن عبادة آتون وإخناتون والنتائج والآثار وما كان لهما من تأثيرات، وما لم يكن. وصحيح أنه بغض النظر عن بعض الحقائق الأساسية القليلة، من الممكن أن تكون هناك بعض التقييمات شديدة الاختلاف. فما هى تلك الحقائق الأساسية الدنيا التى يمكن أن يقبلها الكثير من علماء المصريات؟

وضع إخناتون نسقًا موروثًا من لاهوت هليوبوليس الشمسى ومطوّرا منه. فقد كانت عبادة آتون هرطقة وثورة مناوئة للتعددية. وبعد إسقاط الإشارات الأخيرة إلى آلهة مثل رع حور أختى وشو، كان جوهرها الأدنى هو ضوء الشمس، أو الأحادية الشمسية، أو التوحيد الأول. وكان آتون هو قرص الشمس المادى الحال. وكانت ديانة آتون عالمية، ليس فقط بمعنى أن آتون حل محل آمون رع كإله عالمى مهيمن، بل كذلك لأن آتون كان إله الجميع. فقد أبرز إخناتون النسق المصرى التقليدى الخاص بالمَلَكيَّة الإلهية ليصل إلى مستوى غير مسبوق، حيث جعل نفسه الوسيط الوحيد للإله، آتون.

وكان النوع الجديد من الفن، الأكثر طبيعية وواقعية من أى شيء سبقه، اختراعًا مهمًا من اختراعات هذه الديانة وكان بمثابة ثورة فى تاريخ الفن. واضطربت الحياة الاقتصادية فى مصر اضطرابًا شديدًا بسبب إغلاق معابد سائر الآلهة وبُناها الاقتصادية. وأضيرت الإمبراطورية المصرية نتيجة لسياسة إخناتون الخارجية والعسكرية. ولم يتبن غالبية الشعب ديانة آتون وبعد وفاة إخناتون ونجحت النخبة السياسية والدينية فى مقاومتها باعتبارها ابتداعية ومخزية.

ورغم ذلك، فقد أثبت هذا فى الأغلب الأعم أن الاتجاه والإغراء التوحيدى القوى تعايش مع اتجاه الإله الرئيسى التعددى للديانة المصرية. وعلى أقل تقدير، وحتى إذا أراد البعض اختزال عبادة آتون إلى شكل من أشكال التوحيد المشوب، فقد أثبتت أن شكلاً توحيديًا للديانة موجود فى مجال الإمكانية المصرية.

فى ظل اتجاهات الإله الرئيسى والاتجاهات التوحيدية المصرية، لا يمكن اعتبار ديانة آتون مفاجأة كاملة ولا خروجًا عن القياس. وفى ظل الطابع العام للروح التعددية المصرية، فإن الثورة المضادة التى أطاحت بها ليست كذلك مفاجأة ولا خروجًا عن القاعدة. وفى ظل إنجاز التعددية المصرية لدولة أكثر تعقيدًا واكتمالاً ومرونةً من أى نسق تعددى آخر عرفه التاريخ، لا يمكن اعتبار خروج مصر من العصر الآتونى بإعادة تأكيد الأساس التعددى الوطيد لعقيدتها الدينية وبلاهوت شمسى للإله الرئيسى أشد قوة مفاجأةً أو خروجًا عن القياس. فمن نواحٍ كثيرة خرجت مصر من ديانة آتون على ما كانت عليه باستمرار وما ستظل عليه بعد ذلك.

أما كل ما يقع بين ذلك فأمر قابل للجدل، بما فى ذلك وجود مدى التأثير الذى مارسته ديانة آتون على التوحيد العبرانى ومن هو على وجه الدقة الرجل، إخناتون.

لا يمكن الشك فى أن إخناتون خسر معركة التوحيد الأول بسبب توليفة كبيرة من العوامل غير المواتية وأسلوبه فى اختيار أشكال العنف التى أثارت سخط أصحاب النفوذ وعجزه عن اختيار أشكال من العنف الذى قد يكون ضروريًا وكان يمكن أن يحقق نتائج.

شجع إخناتون ديانة آتون ببناء معابد الشمس لآتون فى كثير من المواقع داخل مصر وخارج مدينة أخيتاتون - فى الكرنك وربما فى هليوپوليس ومنف وهرمونثيس والدلتا

بالإضافة إلى النوبة وآسيا - غير أن معظم الناس خارج أخيتاتون ظلوا يؤمنون إيمانًا قويًا بالتعددية. ويبدو أنهم حزنوا لضياع آلهتهم ومعتقداتهم السابقة، وخاصة معتقدات الحياة الآخرة المرتبطة بأوزيريس، وقد استاءوا من اضطهاد إخناتون كهنة آمون وغيرهم من الكهنة. ومن المؤكد كذلك أنهم لم يقدِّروا نسخة إخناتون من العالمية والإخاء؛ فلابد أن فكرة أنه يمكن أن يكون للآسيويين نفس الإله الذى يعبده المصريون، بدلاً من أن تسود آلهتهم العالم، كانت منفرة وغير مفهومة من المصريين المتباهين.

يبدو كذلك أن معظم الكهنة كانوا مؤيدين أقوياء للتعددية، غير إن إخناتون فيما يتعلق بهذه النقطة خسر بعد مماته الصراع على السلطة الدينية والسياسية والاقتصادية الذى قاده حورمحب. فقد كان كهنة طيبة، مدينة آمون، قد فقدوا امتيازاتهم ولا شك فى أن إخناتون أخطأ بافتراضه أن ثورته ضد طيبة يمكن أن تنجح للأبد وأنه يمكن إجبار كهنة طيبة على ابتلاع هزيمتهم.

ومع ذلك فالسمة البديهية لأية ثورة هى أن تكون مبدعة، وعليه فإنه رغم الأساس التعددى الوطيد فى مصر، لا يمكن استبعاد أنه لو كان إخناتون أقوى وأكثر دهاء لاستمال البلاد إلى الشكل الخاص به من التوحيد البدائى. ومن المفترض أنه بعد حوالى القرن من ذلك، لم يتردد موسى (ح. ١٢٥٠ ق. م) فى أن يأمر بالمذابح لقمع الكفار والمنشقين وقام بثورة شبه توحيدية ناجحة، رغم الحنين إلى عبادة الأوثان بين الشعب، وضعف ساعده الأيمن هارون، وتحدى قُورَح لقيادته(*).

فإلى أى مدى كان إخناتون مسئولاً عن التردى السياسى والاقتصادى؟

من الواضح أنه تسبب فى حدوث فوضى اقتصادية شديدة بإغلاقه معابد آمون وسائر الآلهة والإلهات، وكذلك المكاتب الحكومية فى طيبة ومنف. وكانت المعابد مركز الحياة الاقتصادية المصرية، وأوقع إغلاقها الفوضى فى اقتصادات الأقاليم المحلية

(*) وردت قصة قورح فى سفر العدد ومفادها أن قورح تمرد على موسى حين اختار هارون وأبناءه لتسلم مهمة خدمة الكهنوت، فلم يرض قورح بهذا القرار وأراد أن يتزعم الشعب بعد أن جر حوله عدداً كبيراً من بنى إسرائيل. إلا أن الله أهلكه ومن معه حين انشقت الأرض وابتلعته هو وأصحابه وكل ما كان لهم - المترجم.

وشجع الدوائر الاقتصادية الموازية الفاسدة. وخلق تحويل عائدات المعابد المغلقة كافة إلى إدارة معبد العمارنة نظامًا بالغ المركزية أدى إلى تفاقم الفوضى الاقتصادية. ولابد أن مشروع إخناتون الضخم لبناء المعابد، فى الكرنك أولاً ثم فى العمارنة ومنف وأماكن أخرى، بالإضافة إلى بناء مدينة أخيتاتون/ العمارنة بالكامل ومقابرها الخمس والعشرين المنحوتة فى الصخر (ناهيك عن القرابين الوافرة التى تتسم بالإسراف المقدمة إلى آتون فى معابده) قد استنزف الاقتصاد بالمعنى الحرفى للكلمة.

ولماذا لم يتدخل إخناتون لمعالجة الوضع شديد الاضطراب فى المستعمرات المصرية فى رتِنو الغرب آسيوية؟

من الواضح أن إخناتون كان لا يفتقر إلى الفطنة فى توصيل رسالته التوحيدية البدائية وفى الاقتصاد وفى أساليب الحكم فحسب، بل كذلك فى السياستين العسكرية والخارجية. وكان إخناتون حاكمًا مطلقًا كفراعنة مصر كافة، غير أنه لم ينجح بصورة أو بأخرى فى استخدام سلطاته المطلقة بحكمة فى أى مجال سوى الفن. ربما لا يكون قد نظم حملة عسكرية (أو حتى بعثة تجارية) إلى خاسوت لكسب المزيد من الأراضى والغنائم، حيث باتت تلك ممارسة قياسية لأى فرعون.

ومع ذلك فإن الاتهامات التى تجعله مسئولاً مسئوليةً تامة عن الاضطراب الذى شهدتها مستعمرات غرب آسيا والدول التابعة تبدو مبالغًا فيها. فأول كل شيء هو أن الحيثيين كانوا فى فترة صعود، وكانوا يحققون نجاحًا مستمرًا وما كان لأحد أن يوقفهم عن مقاتلة خصومهم الميتانيين (حلفاء مصر)، فى محاولة لاقتطاع الأراضى التى يسيطر عليها المصريون فى أمورو (شمالى سوريا)(*) وإقامة موقع بارز فى غرب آسيا. وعلاوة على ذلك، فربما كان العطب موجودًا منذ عهد والد إخناتون، ولكنه لم يكن ظاهرًا للعيان. فقد خفف أمنحتب الثالث القوى والمُهاب من السياسة القمعية المصرية التقليدية فى غرب آسيا ولم يتفاعل عسكريًا كى يحافظ على الهيمنة المصرية الحصرية

(*) تشمل هذه المنطقة الشريط الممتد من وادى العاصى حتى بحيرة حمص فى اتجاه الغرب من الساحل الفينيقى، وكانت خاضعة لمصر ويحكمها أحد الملوك التابعين. وقد أطلق السكان المحليون هذا الاسم عليها اعتبارًا من الربع الأخير من القرن الخامس ق. م ومعناه «الغرب» ـ المترجم.

حين باتت معرضة للخطر. وسوف نرى بعد قليل كذلك أن منتصف القرن الرابع عشر ق.م كان زمن التمزق السياسي والاجتماعي والعسكري الكبير في كنعان؛ فقد كانت العصابات المحاربة التي تقوم بأعمال السلب والنهب، العابيرو (الذين ربما كان إلى حد ما العبرانيين الأوائل)، تجعل الحياة المستقرة مستحيلة بالنسبة لملوك الدول المدن التابعة لمصر.

من المحتمل أن فرعونًا أقرب إلى المعيار المصري من إخناتون كان سيتدخل مرارًا في هذا الموقف، حتى ولو لم يكن له غرض آخر سوى إعادة النظام من باب الوقاية، وهو ما حاول حورمحب القيام به فيما بعد؛ وإن كان ما حققه من نجاح أقل مما تباهى هو به. والواقع أنه لم يحدث حتى عصر رمسيس الثاني (ح. ١٢٧٩-١٢١٣ ق.م) أن سوت مصر حساباتها بصورة أو بأخرى مع الحيثيين في معركة قادش ح. ١٢٧٤ ق.م، حيث يبدو أن ما وُصف بأنه انتصار مصري كان مأزقًا أدى إلى معاهدة سلام واقتسام المصريين والحيثيين النفوذ بين الدول التابعة شرقي المتوسط.

كانت سياسات إخناتون الخارجية والعسكرية بها عيوب، ولكن إذا عدنا بالنظر إلى الوراء لوجدنا أن احتواء الحيثيين والعابيرو لم يكن في قدرة مصر. وقد اختلط هذا الواقع بطابع إخناتون الأساسي باعتباره مسالمًا واضحًا، استوعبه الدين ولم تشغله السياسة الخارجية والعسكرية إلى حد كبير، كما اختلط بطموحه وثقته بنفسه؛ وهي الصفات التي اتصف بها المصريون إلى أن فقدوا إمبراطوريتهم في النهاية. وربما لم يتصور إخناتون فحسب أن تفوق مصر وهيمنتها معرضان للخطر.

ومع أنه من غير المفهوم للأسف أن شعب إخناتون في عهده ومن بعده حوّله إلى شيطان، فالواقع أنه من المحزن والغريب أنه كثيرًا مما يراه بعض المؤرخين، وبعض الأطباء المصرين على ما يدعون، على أنه مريض أو نصف مجنون أو شديد القبح أو الثلاثة معًا. وبالنسبة للنظريات التي تقول إن إخناتون كان خصيًا أو امرأة متخفية في هيئة الرجال، فقد رفض پتري تلك الآراء المضحكة على نحو معقول منذ عام ١٨٩٤م(٩٣).

---

(٩٣) Petrie, W.M.F., Tell el Amarna, Methuen & Co., London, 1894, 84-88, pp. 38-39.

ومع ذلك فمن الشائع الربط بين مظهر إخناتون الجسمانى غير المعتاد المفترض كما هو مصورٌ فى فن العمارنة وسلوكه المفترض أنه غريب وبين الشذوذ والجنون والمرض الخطير أو التشوه الوراثى. ويرى البعض اعتباراً من عام ١٩٠٧م بدءاً بعالم تشريح المومياوات المصرية البارز ولكنه مثير للجدل جرافتون إليوت سميث (١٨٧١ـ١٩٣٧) أن إخناتون كان يعانى من متلازمة فروليش. ويؤدى هذا المرض إلى صغر حجم الصدر، واستطالة الرأس والرقبة والذراعين والقدمين، وكبر حجم البطن والمظهر الخنثوى بصورة عامة، إلى جانب القصور العقلى والاضطراب العاطفى. وتشخيص القصور العقلى فى حالة عبقرى مثل إخناتون مسألة غير عادية فحسب. وربما يكون القول بأن إخناتون مصاب بمتلازمة فروليش أمر عجيب كذلك، إذ إن أحد أعراضها العجز الجنسى؛ وإخناتون كان لديه ست بنات وربما تسع، وربما كان والد سمنخ كارع وتوت عنخ آمون، وربما كان الفرعون الوحيد فى التاريخ المصرى الذى صورٍّ مع أطفاله.

وهناك علة أخرى، وهى متلازمة مالفرون Malfrone Syndrome، استُخدمت لوصف "حالة" إخناتون. ويشمل ذلك الضعف نفسه والتشوهات الجسمانية ذاتها التى فى متلازمة فروليش ويضاف إليها ضعف الإبصار وشدة الحساسية للبرد، ولكنها لا تؤثر على القدرة الجنسية أو القدرة العقلية. وانتهت بعض **العقول العظيمة** بالفعل إلى أنه متلازمة مالفرون تتناسب مع إخناتون بالقدر الذى جعله يتبنى قرص الشمس إلهًا لأنه كان شديد الحساسية للبرد!

ربما كان إخناتون غير سوى، وربما كان يعانى من مرض ما، سواء أكان اضطرابًا وراثيًا أم تقلبًا عاطفيًا. ولكنه سيتعين على الأطباء وعلماء المصريات الذين يتبنون هذا الرأى أن يأتوا بشيء أكثر جوهريةً من متلازمة فروليش أو مالفرون كى يجعلوا حجتهم معقولة.

لا يكفى أن نستنتج من صورة إخناتون الجسمانية الغريبة والنقص المفترض وضوحه لبعض السمات الجنسية الذكورية الثانوية أنه إما مريض أو مجنون وأن فن العمارنة كان نتاجًا للخيال المريض. وبينما لن نعرف أبدًا ما إذا كان المصريون فى زمانه يعتبرونه قبيحًا أو لا، يبدو من الصعب فى الوقت الراهن تطبيق هذا المصطلح على ذلك الوجه عميق التفكير والعاطفى اللافت للانتباه.

علاوة على ذلك، وكما رأينا فيما سبق، يمكن أن نثبت بسهولة أن تصوير إخناتون (وغيره فى فن العمارنة) كان اختياراً أسلوبيّا. وربما كان إخناتون يشبه إلى حد ما الصورة التى ظهر بها فى فن العمارنة، ولكن قد تكون هناك مبالغة فى تصوير ملامح وجهه وسماته الجسمانية على نحو خاص لأسباب أسلوبية وربما لاهوتية.

ربما يكون بارى كيمپ قد اقترب فى كتابه «تشريح حضارة» من أن يكون على صواب مطلق حين قال: «رأى معظم الناس فى تشوهات جسمه محاولة مخلصة لرسم آثار مرض خطير كان يعانى منه الملك. إلا أن البديل الأكثر معقولية هو أنها محاولة جريئة لتصوير المُلك باعتباره قوة ذات سمات تضعه خارج المستوى العادى للتجربة البشرية». وهذا تحديث للرأى الخاص بقانون «التصوير المؤسلب للملوك... فوق ما هو بشرى»، الذى عبر عنه أولاً قبل سبعين عامًا هاينريش شيفر، مع الاختلاف الأساسى وهو أن شيفر كان ينظر إلى الصورة **غير الصحية** «الطبيعية» لإخناتون على أنها انتهاك لهذا القانون بينما يراها كيمپ تجسيداً له بطريقة جديدة(٩٤).

غير أن الميل إلى تصوير الكثير من الشخصيات الأخرى مثل إخناتون من الناحية الجسمانية يزيد من المشكلة. فقد صُوِّرت نفرتيتى وبنات إخناتون وآى وتوت عنخ آمون والكثير غيرهم مراراً ببطون مترهلة ورءوس مطولة وسيقان نحيفة. بل إن هناك لوحة مذهلة (بالمتحف المصرى ببرلين) تبين كبير نحاتى إخناتون الأول بك ببطن وصدر أكبر من إخناتون وأكثر ترهلاً بكثير. فما الذى يجب علينا استنتاجه: هَل هو أن كل النحاتين أطاعوا أوامر تصوير الكل مثل إخناتون... أم أنهم طواعية وخضوعًا منهم نسخوا ملامح إخناتون... أم أن تلك الشخصيات كافة كانت تعانى من متلازمة مالفرون أو فروليش أو مافان... أم أن مفتاح الأمر هو وجود خيار وقانون أسلوبى يتعدى حتى تصوير إخناتون؟

كما رأينا كثيراً فى الفصل السابع، فإن الخيارات والقوانين الأسلوبية المميزة المرتبطة بالمعتقدات الدينية هى السمات البديهية للفن المصرى كله، قبل عصر العمارنة وبعده. ومن الواضح أن تصوير ما يُعتقد أنه الجوهر الكمالى، وقوانين التصميم واللون

---

(٩٤) Kemp, Barry, J., Ancient Egypt, Anatomy of Civilization, p. 265 and SchDfer, Heinrich, Principles of Egyptian Art, p. 16.

والحركات وشبكة مربعات الجسم بالنسبة للفرعون والآخرين جميعًا كانت خيارات أسلوبية. ومن الطبيعي أن نظن كذلك أن إخناتون حطم هذا النسق وأمر فنانيه برسم الواقع ونحته بصرامة شديدة، غير أن الأدلة السياقية تميل أكثر نحو تغيير معمم فى قانون الفن وليس إلى عدم وجود قانون أو إلى قانون من أجل إخناتون بشكل أساسى.

ولم يكن خيار العمارنة الأسلوبي الذي يتسم بالغلو والمبالغة متبعًا باستمرار، كما رأينا. فبالإضافة إلى الأمثلة «اللاكلاسيكية» التى سقناها من قبل فيما يتعلق بإخناتون ونفرتيتى وربما مرى آتون، هناك العديد من الأمثلة لتماثيل إخناتون، ومن بينها تمثال واحد على الأقل (الآن بمتحف اللوڤر) يعود إلى الجزء الأخير من عهده، حيث يتوافق بطريقة مبهمة مع مبادئ العمارنة. ومن الواضح أن تحتمس، خليفة بك باعتباره كبير نحاتى إخناتون طوال عشر سنوات، خفف من مبادئ العمارنة الفنيَة. وأحسن مثال لذلك هو تماثيل نفرتيتى النصفية. ولا حاجة إلى القول بأن هناك العديد من تماثيل إخناتون «المصرية القياسية» قبل تعزيز فن العمارنة فى السنة الثالثة أو الرابعة من عهده. وربما كان الأمر الأكثر أهمية هو قناع الجص الذى عثر عليه پترى فى العمارنة، وأشير إليه خطأ على أنه قناع الموت الخاص بإخناتون. ومع ذلك فإن هذا القناع، الذى ربما استُخدم نموذجًا لتماثيل الأوشابتى الخاص بإخناتون، يبين شخصًا «معياريًا» أو «طبيعيًا» جدًا بدون أية تشوهات أو عاهات جسدية[٩٥]. ويجعل مجرد وجود هذا القناع الواقعى كل الاستنتاجات المتسرعة والمتغطرسة بشأن إخناتون المشوه أو المريض عرضة لقدر كبير من الشك، على أقل تقدير.

لا أعرف شخصًا يستنتج أن الفنانين الأفارقة العظام، منذ القرن الثامن ق. م وما تلاه، كانوا مجانين لأنهم بالغوا فى حجم وأهمية أجزاء بعينيها من الجسم، كالرأس أو العينين أو الصدر أو السُّرة أو الفخذين أو الأعضاء التناسلية. فمن الواضح أن ذلك كان يجرى لأسباب رمزية ودينية. ولا أعرف شخصًا يستنتج أن الفنانين البوذيين العظام، منذ القرن السادس ق. م وما تلاه كانوا مرضى لأنهم صوروا بوذا مرارًا، لدوافع رمزية ودينية، برأس وأذنين مبالغ فى حجمها وبنتوء فى جبهته، وبصدر مترهل وبطن سمينة ضخمة. ولا أعرف شخصًا يستنتج أن موسى كان مجنونًا لأنه فرض التوحيد فى بيئة شديدة المعاداة للتوحيد.

---

(٩٥) Petrie, W.M.F., Tell el Amarna, Frontispiece and 90, p. 40.

ومع ذلك فلابد من الاعتراف بأنه إذا كان التفسير الأرجح بالنسبة لمظهر إخناتون الغريب هو بالفعل استخدام قانون فنى يرسخ الإلوهية، فمن المحتمل أننا لن نكتشف أبدًا ما إذا كان مظهر إخناتون يعتبر فى ذلك الوقت غريبًا أو غير عادى، ومن المحتمل ألا نتمكن من تحديد ما إذا كان هناك أساس ما فى الأسباب البدنية الحقيقية ما يدعو إلى تصويره باستمرار بطريقة مشوهة وخنثوية.

واستُخدمت كذلك ممارسة زواج إخناتون من إحدى بناته التى تبدو واسعة لتصويره على أنه شخص منحرف جنسيًا. ولا شك فى أن الأدلة تميل إلى تأييد زواج المحارم هذا، رغم استمرار بعض علماء المصريات فى إنكاره. ويبدو أن اثنتان من رسائل العمارنة (EA10 and 11) من الملك البابلى بورنابورياش (ح. ١٣٦٠-١٣٣٣ ق.م) تؤكد بطريقة مستقلة ومحايدة أن إخناتون تزوج ابنتيه مرى آتون وعنخس ان پا آتون («سيدة دارك») حين كانتا فى الحادية عشرة أو الثانية عشرة. ويبدو أن رسالة أخرى من أبيملكى ملك صور (EA155) تشير كذلك إلى أن مرى آتون كانت زوجة إخناتون. وربما كانت ابنة ثالثة، هى مكت آتون، كذلك زوجة له؛ وكما رأينا، ربما تكون قد ماتت أثناء ولادتها لابنة إخنَاتَون. وفى العام السادس عشر، يبدو أن إخناتون تزوج ابنة رابعة، وهى نفر نفرو آتون تاشريت («جميلة جميلات آتون» الابنة) بينما لم تكن قد تعدت التاسعةَ. وَبالإضافة إلىَ بنات إخناتون الست من نفرتيتى، يبدو من المرجح أنه كانت له ثلاث بنات أخريات من بناته مرى آتون وعنخس ان پا آتون ومكت آتون. ويبدو من المؤكد أنه إذا كان لم يتزوج ابنتيه الباقيتين، نفر نفرو رع وستبَ-ن-رع، فذلك لأنهما ماتتا وهما فى الرابعة أو الخامسة.

من الواضح أن هذا كله وضع مفجع، من الناحية الوراثية، ولكن ما لابد من تكراره هو أن زواج المحارم كان مفيدًا بصورة أو بأخرى لأى فرعون مصرى. ولكن ما ليس مفهومًا هو لم كانت مصر واحدًا من نماذج قليلة فى تاريخ البشرية، إذ إنه بالرغم من كون الفرعون إلهًا وكان زواج المحارم معتادًا بين الآلهة المصرية، مثلما كان فى سائر الميثولوجيات، كان هناك استهزاء من الناحية الرسمية بالتحريم العالمى لزواج المحارم. ويعتقد بعض علماء المصريات أن زواج المحارم كان وراءه دوافع سياسية، وخاصة فى عصر الدولة الحديثة (اعتبارًا من ١٥٥٠ ق.م)، إذ كان تحول الشخص إلى فرعون يعنى

بالضـرورة أن تكون له صلة بأنثى ملكيـة . واختلف بعض علمـاء المصريات مع هذه الرواية ، حيث يعتقدون أنها كانت تغطية لزواج المحارم فحسب ، مشيرين إلى أن الكثير من الفراعنة لـم يتزوجوا نساء ذوات نسب ملكى .

ربما ، وربما فحسب ، أن إخناتون تجاوز معظم الفراعنة فى زواجه من بناته ، حيث كان زواج الأخ من أخته هو زواج المحارم الأكثر شيوعًا فى العائلة الملكية ، وإن كان يبدو أن والد إخناتون ، أمنحتپ الثالث ، تزوج كذلك إحدى بناته وهى سيتامون . ولو قبلنا نظرية النسب الأنثوى الملكى المطلق ـ وكانت هناك فى واقع الأمـر زيادة ملحوظة فى زواج المحارم الملكى فى عصر الأسرة الثامنة عشرة ـ فحينئذ يكون إخناتون قد تزوج بناته لأنهن كن «وريثات ملكيات» ، وبذلك كان يعزز مشروعيته كفرعون .

لا يستبعد أى من هذا احتمال أن إخناتون ربما كان فى واقع الأمر شخصًا منحرفًا جنسيًا بشكل أو بآخر . إلا أنه من الواضح كذلك أنه لابد من أخذ سياق زواج المحارم الفرعونى فى الاعتبار ، وأن إخناتون كان يحب بناته ، ويبدو أنهن كن يحببنه وكن يعملن على تعزيز أهدافه السياسية والدينية إلى أقصى حد مهما كان ذلك موجعًا ، وكان هو يتصور أنه يتزوج بناته لأسباب سياسية . ويظل من المستحيل تخيل كيف يمكن لأى شخص ، حتى ولو كان فرعونًا ، أن يجامع بناته ويتزوجهن فى الوقت نفسه الذى يمارس فيه وظيفة الأب الطبيعية .

بل من الجائز طرح المسألة الأساسية الخاصة بمدى الإيمان الصادق ومدى النفعية الاقتصادية والسياسية ـ فيما يتعلق على نحو خاص بالحد من سلطة كهنة آمون أو القضاء عليها ـ فى دوافع إخناتون الدينية . ماذا كان فى ذهن إخناتون بالفعل ، سؤال لم يجب عنه أحد الإجابة الكاملة وربما لن تكون له إجابة شافية أبدًا .

ربما كان الأثر النفسى لأن يكون لإخناتون أب يبعث على الاحترام مثل أمنحتپ الثالث ، المكنى بـ«المهيب» ، دور مهم كذلك فى دوافع إخناتون . وربما كان إخناتون يعانى من عقدة نقص فى علاقته بأبيه ، وربما كان مدفوعًا لأن يفعل ما هو أكثر وأفضل مما فعله أبوه . ولكن ما لم يصبح الشخص راديكاليًا مطلقًا مثل إخناتون فلن تكون تلك مهمة سهلة فى أى مجال من المجالات . فقد حكم أمنحتپ الثالث بلا منازع فعليًا من الجندل (الشلال) الخامس على النيل فى النوبة حتى سوريا . وكان واحدًا من أعظم بناة

مصر، وكانت العمارة والفن فى عصره على مستوى شديد الارتفاع. وربما لم يكن لفخامة بلاطه نظير فى تاريخ مصر. ومن الواضح أنه كان صياداً عظيماً وزير نساء كبيراً.

ومع ذلك، ورغم تلك الأسئلة والإخفاقات والشذوذ والانحراف المحتمل، فالقول بأن إخناتون كان واحداً من أعظم الفراعنة (وأقواهم) فى التاريخ المصرى لا يعطيه حقه بالكامل. فسواء قبلنا أم لم نقبل، تظل النقطة الجوهرية هى من الواضح أنه رغم كل شىء كان واحداً من أهم الشخصيات التى جاد بها التاريخ القديم، حيث كانت له رؤاه الرائعة فى الديانة والفنون والمجتمع، وكان رائداً للتوحيد المكتمل والفن الدنيوى وقيم الإخاء العالمية والبُنى المجتمعية الأكثر استرخاءً.

لم يعْوِز القرن الماضى المجانين الذين لم يغدقوا على إخناتون الثناء الشامل المبالغ فيه فحسب، بل أرجعوا إليه الفضل فى كل أنواع الأدوار والمنجزات والمعرفة المؤسِّسة، وهو ما لا يمكن أن يكون صحيحاً. فالأفكار القائلة بأن إخناتون التوحيدى هو مؤسس جمعيتى الروزيكروسيين[*] Rosicrucians والماسونيين وغيرهما من الجمعيات والطوائف السرية لا يمكن أن يعززها حتى بدايات الافتراض المعقول، ناهيك عن البرهان.

بل إن نظريات أخرى تعتقد أن إخناتون كان مثليّا، رغم ميله الشديد بوضوح نحو الجنس الآخر، حتى وإن كان هناك دليل فى إحدى اللوحات تصور وداً نحو سمنخ كارع، ولذلك فربما، ومرة أخرى ربما فقط، كان ذلك ثنائية جنسية طارئة أو ثنائية جنسية مكبوتة.

وكانت النظرية الأكثر جنوناً وعدم قابلية للتصديق المتعلقة بإخناتون هى أنه موسى. و«تثبت» مجموعة ضخمة من النتائج المترتبة على هذا الافتراض وجود درجات عديدة من التطابق بين ديانة آتون والتوحيد العبرانى. وهذه الآراء الجامحة، وإن كانت محيرة

(*) أعضاء منظمة سرية اشتهرت فى القرنين السابع عشر والثامن عشر زعمت أنها تمتلك معرفة سرية للطبيعة والدين. وكرست تلك المنظمة نفسها لدراسة المذاهب السرية والفلسفية والدينية القديمة وكانت تعنى بتطبيق تلك المذاهب على الحياة الحديثة. أما اسم المنظمة فترجمة لاسم مؤسسها الألمانى روزنكرويتس Rosenkreutz ـ المترجم.

على نحو لا يمكن إنكاره، سوف نبحثها فى الفصل التالى عن العلاقات المصرية العبرانية.

من بين علماء المصريات الجادين، كان ويليام ماثيو فلندرز پترى أول من بلغ أقصى حد من التطرف بشأن إخناتون وأعد الساحة لسلسلة من التقييمات الحماسية. وكتب پترى بمزيجه المعتاد من حاسة التمييز والقدرة وغرابة الأطوار عام ١٨٩٤ فى كتابه «تل العمارنة»: «. . . ثورة فى الفن، وفى الدين، وفى الأخلاق. . . لم يكرس ملك من قبل نفسه لفكرة أخلاقية كما فعل إخناتون. . . كان بلوغ الحقيقة ونشرها هدف حياته فهو مخلص بحق لملكته الواحدة، ولا يخجل من أية حقيقة مهما كانت. . . لم ينفذ قط أى ملك لمصر أو لأى جزء آخر من العالم أمانة تعبيره على هذا النحو من العلن. . . وهكذا يبرز إخناتون فى كل مجال باعتباره المفكر الأكثر أصالة الذى عاش فى مصر، وهو أحد أعظم المثاليين فى العالم. ولا يبدو أن هناك من قام بخطوة أوسع من تلك التى قام هو بها نحو وجهة نظر جديدة». وأسف پترى لأن «كل المُثُل الجديدة، و«العيش بالحقيقة»، وتوقير أشعة الشمس، والنزعة الطبيعية فى الفن، والآراء الأخلاقية، قد تلاشت، دون أن تترك أثرًا يمكن تتبعه فى عقول المصريين وأساليبهم؛ فاندفعوا إلى عصر من الحروب والتدهور»[(٩٦)].

وبعد پترى بوقت قصير، كان هناك تقييم حماسى آخر لچيمس هنرى برستد. فرغم علم برستد البارز وعظمته الأصيلة، فمن الواضح أن الحماسة تملكته فى تقييمه لإخناتون. ذلك أنه كان مقتنعًا بأن إخناتون لم يكن فحسب «أقدم توحيدى وأول نبى للنزعة العالمية؛ حيث كان أبرز شخصية فى العالم القديم قبل العبرانيين» بل كان كذلك «. . . أول مثالى فى العالم وأول صاحب شخصية متميزة فى العالم». واعترف برستد بأنه «ليس هنا تصور شديد الروحانية للإله. . . » الذى كان رغم ذلك «الأب الخيِّر لكل البشر. . . » وهذا هو «إنجيل الجمال والخيرية للنظام الطبيعى. . . وليس صلاح إله الشمس. . . » ورغم ذلك، كان برستد يرى أنه «حتى ظهور إخناتون لم يكن تاريخ العالم سوى انجراف التراث الذى لا سبيل إلى مقاومته. . . فوضع نفسه. . . عامدًا

(٩٦) المرجع السابق، الفقرات ٩٣-٩٥، ص ٤١-٤٢، والفقرة ١٠١ ص ٤٤.

متعمدًا . . . وبقوة في وجه التراث وإزالته . . . وكان . . . أول ثورى فى العالم، وكان مـقـتنعًـا تمامًـا بأنه يمكنه إعـادة تشكيل عـالـم الدين والفكر والفن والحـيـاة بالكامل . . . »(٩٧) .

ومع ذلك فقد عرض علماء مصريات بارزون آراء أكثر اتزانًا وتعقلاً إلى حد كبير . فقد اعترف وأ . هـ . جاردنر (١٨٧٩-١٩٦٣) أحد أكثر علماء المصريات وثوقًا وواقعية بأن «الثورة الدينية» التى قام بها إخناتون «كانت توحيدًا حقيقيًا، وأنه فى الشجاعة الأخلاقية التى كافح المصلح لإزالة التراكم الضخم من الهراء الميثولوچى . . . تكمن عظمته الحقيقية؛ وهى عظمة سلبية . . . ولكنها العظمة التى حُرِم إياها ظلمًا وجورًا» .

اعترف جاردنر كذلك بأن «المصلح فعل كل ما يقدر عليه لتخليص [إله الشمس] من التداعيات التى تضفى الصفات البشرية عليه «ولكن هذا» كان مستحيلاً؛ إذ كان لابد من إظهار أشعة [إله الشمس] ممسكة برموز «الحياة» [عنخ]و«الهيمنة» و«السلطة» [الصولجان واس ...] وعلاوة على ذلك فإن إخناتون «لم يتوان بحال من الأحوال عن ادعاء المشاركة فى إلوهية أبيه [إله الشمس]؛ والواقع . . . أنه فى بعض الأحيان . . . اقتربت هذه المشاركة من التطابق التام» .

ومن المستغرب أن جاردنر كان يعتقد أن «أحد عيوب المذهب هو افتقاره التام للتعليم الأخلاقى»، ذلك أن «النصوص تقدم دعمًا قليلاً لـ . . . » «الافتراض» الذى يريده «لتأسيس ديانة عالمية» وليس «توحيدًا صارمًا من اختراعه»، ولكن «على العكس من ذلك، يبدو أن اهتمامات الملك كانت محلية تقريبًا» بحيث لم تكن الأدبيات الآتونية «تفتقر كليةً إلى الجمال، ولكنها كانت مقولبة فى تعبيرها بشكل لا سبيل إلى إنكاره» وأن «تصوير» إخناتون «يمدنا بصور واضحة البشاعة لا شك فى أمانتها العامة» . وأشار جاردنر كذلك إلى أنه لا إخناتون ولا والداه أمنحتپ الثالث وتى كانوا «طبيعيين بكل ما فى الكلمة من معنى»(٩٨) .

---

(٩٧) Bread, James Henry Breasted, Ikhnaten, Encyclopaedia Britannica, 1929 and CD 98 Multimedia Edition, 1994-1997 and History of Egypt, From The Earliest Times To The Persian Conquest, pp. 343, 342 and 339.

(٩٨) Gardiner, Alan, Egypt of the Pharaohs, pp. 214, 227, 219, 228, 229, 230, 225, 214.

أحد أكثر الآراء دقة وصلة بموضوع إخناتون وديانته قاله هنرى فرانكفورت (١٨٧٩-١٩٥٤): « . . . كان إخناتون هرطوقيًا على وجه الدقة فى هذا الشأن؛ ذلك أنه أنكر الاعتراف بالآلهة كافة إلا إلهًا واحدًا وسعى إلى تغيير عقيدة من يظن عكس ذلك». وكان آتون أكثر مادية وأقل اتسامًا بالروحية من خلال الميثولوچيا من أى إله آخر من آلهة مصر . . . ولم يكن إخناتون يوقر إلا قوة واحدة ورفض قبول تعددية الحلول، ومرة أخرى لم يذعن المصريون. فقد كان حماسه التوحيدى ينتهك توقيرهم للظواهر والحكمة المتسامحة التى كانوا يقيمون بها العدل لتعددية جوانب الواقع»(٩٩).

يعتقد بارى كيمپ أن إخناتون لم يكن معنيًا بـ«مصير الإنسان أو حالته» وإنما «بمصدر الحياة نفسه. وقد وجد فى آتون إجابة غير عقلانية؛ إذ لم يكن المصدر سوى ما يمكن أن يراه بنفسه، وهو قرص الشمس . . . وكان إخناتون يقول للمصريين شيئًا يعرفونه بالفعل، ولكن بطريقة جعلت المزيد من التأمل أمرًا لا معنى له. ومن السهل فهم سبب رفض المصريين ديانة الملك بعد وفاته؛ فقد حاول قتل الحياة الفكرية . . . فكأنه على المرء أن يقرر أى الممثلين يؤدى الدور أفضل، هل هو الحالم العاجز الضعيف أم المرعب المستبد المجنون. وإذا كانت المثالية الدينية تشير إلى الأول، فإن مقاربته لمنصبه والحقيقة البسيطة الخاصة بفعله ما فعله تجعلنا نختار النقيض»(١٠٠).

أحد أكثر الآراء سلبية بالنسبة لإخناتون هو ما قاله أدولف إرمان (١٨٥٤-١٩٣٧): « . . . من المؤكد أن الملك الشاب الذى كان عليل الجسم كما تدل على ذلك صوره كان ذا عقل استبد به القلق . . . » «ولا تجد الضراوة التى اضطهد بها المصلح الآلهة القديمة، وخاصة إله طيبة [آمون] مثيلاً لها إلا فى تاريخ التعصب» وكان إرمان يرى أنه «من الواضح أن المصلح الذى انطلق إلى العمل بتهور فى محاولة للتخلص من تاريخ الشعب برمته بضربة واحدة، لم يمكنه خلق أى شىء دائم». «وكانت النتيجة . . . هى أن العقيدة القديمة ازدادت صلابة رغم ذلك . . . » و«أثارت رد فعل كان سيؤدى إلى تدهور مصر الروحى»(١٠١).

---

(٩٩) Frankfort, Henri, Ancient Egyptian Religion, An Interpretation, pp. 3 and 25.

(١٠٠) Kemp, Barry, J., Ancient Egypt, An Anatomy of Civilization, p. 264.

(١٠١) Erman, Adolf, La Religion des Egyptiens, pp. 142 amd 160 and Life in Ancient Egypt, pp. 262 and 263.

ربما كان أكثر الآراء سلبية هو رأى دونالد ب. ردفورد (المولود فى ١٩٣٤م) (رغم تأكدى من أنه كان سيستعمل المصطلح واقعى). ويرى ردفورد أن هناك القليل مما يستحق الثناء فى أى من إخناتون أو «التوحيد الذى لا يلين» الخاص به. وهو يكاد يُسْقط إخناتون لكونه فى المقام الأول متعصبًا مريضًا يمكن أن يقتصر دوره الريادى فى اختراع نوع ما من التوحيد الردىء. ويشمل تقييم ردفورد فى كتابه «إخناتون، الملك الهرطوقى» أنه لم يكن «إنسانى النزعة» أو «رومانسيًا إنسانيًا». فقد «بدا مثالاً للكسل الخالص». وكان «يُعتبر قبيحًا بالمعايير المتفق عليها فى ذلك الوقت»، وكان «بالتأكيد قريبًا من أمه، وربما أهمله أبوه، وفاقه إخوانه وأخواته، وكان غير واثق من نفسه»، و«لم يكن مفكرًا من الوزن الثقيل». «يظل إخناتون من الناحية الروحية شموليًا حتى النهاية. . . نصير القوة السماوية العالمية الذى طالب بالخضوع العالمى»، وقد «أيد. . . الإلحاد بأصح معانى الكلمة. . .» و«ربما كان العالم الرومانى سيطلق على إخناتون صفة «ملحد»، ذلك أن ما تركه لمصر لم يكن «إلهًا» بحال من الأحوال، بل قرص فى السماء!» والشىء الوحيد تقريبًا الذى يقوله ردفورد لمصلحة إخناتون هو أنه «كان يمتلك قدرة غير عادية كشاعر».

يتساءل ردفورد وبعض علماء المصريات الآخرين عما إذا كان آتون ليس سوى والد إخناتون أمنحتپ الثالث. ويمضى ردفورد إلى حد قوله إن «إخناتون يخبرنا بقدر كاف من الصراحة أن قرص الشمس هو أبوه، الملك العالمى. . . الملك الذى جلس على عرش مصر وحمل أكثر ألقابه شعبية وهو 'قرص الشمس المتألق' . . . الذى أسماه إخناتون «أبى». ولن أتعقب المعانى الضمنية لهذا، فهى تبدو لى جلية بما يكفى».

كنت أود أن يواصل ردفورد عرض حجته. فالواقع أن أمنحتپ الثالث كان فرعونًا بلغ أقصى حد فى تأليه نفسه بحيث تعدى وضع الفرعون الإله، وبشكل خاص فى معبد صولب النوبى حيث كان يُعبد إلى جانب آمون رع، باعتباره إله القمر وبصفته نب ماعت رعَ، فرعون النوبة الإله، وهناك نقش فى هذا المعبد لإخناتون يقدم فيه قربانًا لأبيه. ومع ذلك فليس هناك دليل يشير إلى أن إخناتون كان ينظر إلى والده أمنحتپ الثالث على أنه آتون، إلا إذا كان إخناتون كشأن كل من سبقه من الفراعنة يعتقد أن الفرعون يصبح عند موته الشمس فى «أرض النور». وعلاوة على ذلك فإن «قرص

الشمس المتألق» لم يكن سوى أحد ألقاب أمنحتپ الثالث وهو لم يرفض ألقاب أبيه الأخرى. وربما كان استخدام إخناتون لعبارة «أبى» إشارة إلى أن الشمس مجسدة كأب موقر للكون، ذلك الأب الموقر الذى يشبه إلى حد كبير بدون تجسيد الطبيعة يَهْوِه عند اليهود والمسيحيين اللاحقين.

ليس مستغربًا أن يشعر ردفورد بـ«الازدراء» من «الملك ودائرته» و«التخوف» من «الديانة» الخاصة به وأنه «لا يتصور نظامًا حاكمًا أكثر ضجرًا يحكم عليك القدر أن تعيش فى ظله»[١٠٢]. ولا ينبغى أن يكون مستغربًا أنه رغم احترامى الشديد لردفورد، فإن جزءًا كبيرًا مما سبق ليس غير قابل للتصديق إلى حد كبير جدًا فحسب، بل إننى حتى لا أفهم كيف يمكن التوصل إلى هذه النتائج التى تتحدى التفسير المنطقى لنصوص العمارنة وفنها.

إذا كان پترى وبرستد قد بالغا فى تقييمهما لإخناتون ولم يكونا نقديين بما يكفى فيما يتعلق بتناقضات نسقه وقيوده، فإن ردفورد وإرمان وجاردنر وجريمال ولالوويت وغيرهم قد عموا عن الذروة التاريخية الكبرى فى السعى البشرى التى بلغها إخناتون بمفرده تقريبًا. وربما قطع برستد شوطًا بعيدًا جدًا فى نسب بعض الصفات إلى ديانة آتون وإخناتون ظهرت فى الواقع مع التوحيد اليهودى المسيحى، غير أنه وضع يده على صفات تتعلق بإخناتون فاتت على كثيرين غيره. ورغم ما بدا عليه تقييم برستد لإخناتون من أول نظرة من إفراط باعتباره «أول صاحب شخصية متميزة فى العالم» فقد تضمن بذرة الحقيقة؛ ويوضح فن العمارنة السمات الفردية التى لم تعتبر فيما مضى على هذا القدر من الأهمية. وربما كان برستد يرى قبل كل شىء أنه «. . . فى ظل ظروف على هذا النحو من عدم الملاءمة. . . نشر أفكارًا تفوق قدرة عصره على الفهم»[١٠٣].

* * *

(١٠٢) Redford, Donald, B., Akhnaten, The Heretic King, pp. 232-235 and 170.

(١٠٣) Breasted, James Henry, A History of Egypt, From The Earliest Times To the Persian Conquest, p. 331.

الفصل الثانى عشر

العلاقات المصرية العبرانية
الصلات المصرية العبرانية المفترضة
والمثبتة وقضيتها المحورية

القضية الرئيسية: أصول التوحيد

من الصعب إلى حد كبير شرح العلاقات المصرية العبرانية. فهناك أدلة ضئيلة ولكنها واضحة على العلاقات المصرية العبرانية وافتراض منطقى بشأن علاقات أكثر اتساعًا تدخل إلى حد كبير فى مجال قابلية التصديق. ومع ذلك فهناك إشارة نصية واحدة مؤكدة إلى إسرائيل(*). وإشارات عديدة أخرى منذ القرن الثالث ق. م حتى القرن الأول الميلاد تشير إلى أحداث مفترضة وقعت فى الفترة من ح. ١٨٠٠ إلى ح. ١٢٠٠ ق. م، ولكنها فى كتب مفقودة فى الوقت الراهن ومتاحة فقط كمقتطفات فى أعمال كُتَّاب آخرين. وهناك إشارات مصرية عديدة إلى مواقع فى كنعان ذات أسماء عبرانية نمطية، وإن كان من الممكن أن تكون تلك الأسماء خاصة بجماعات سامية أخرى. وهناك كذلك العديد من الإشارات النصية والتصويرية التى كثيراً ما تفسَّر على أنها تتعلق ببنى إسرائيل، ولكنها غامضة وغير مؤكدة. وأخيراً هناك العديد من

(*) يقصد بذلك لوحة مرنپتاح. ويقول الدكتور رمضان السيد فى كتابه تاريخ مصر القديمة، المجلس الأعلى للآثار، القاهرة ١٩٩٣: «مما يؤسف له أن أغلب العلماء يسمون هذه اللوحة بـ«لوحة إسرائيل» . . . غياب مخصص الجبل أو المدينة من كلمة يزريل يدل على أن التسمية يراد بها أقوام كانت تعيش فى مناطق الحواف الجنوبية لسهل جزريل شرق شمال جبال الكرمل. . . لم يذكر لنا النص من قريب أو بعيد أنهم كانوا من نزلاء فلسطين كما رأى د. صالح. . . وعلى ذلك فكلمة يزريل Jezreel (مرج ابن عامر فى شرق شمال جبال الكرمل) يقصد بها سكان هذه المناطق ولا يقصد بها كما فهم أو فسر أغلب علماء الدراسات المصرية بالاسم «إسرائيل». ومما يعزز هذا الرأى ما جاء فى نهاية الفقرة: «وخارو أصبحت أرملة مصر» وكما نعلم أن كلمة خارو كان يُقصد بها جنوب فينيقيا (أو سورية) وجزء من فلسطين. . . ولم يظهر أى من التعبيرين . . . يزريل. . . ويزرى(ل). . . فى المصادر التاريخية أو الأثرية المصرية من العصور اللاحقة مما يشير إلى أن هذين التعبيرين استخدما فقط فى الأسرة التاسعة عشرة للتعبير عن معنى جغرافى محدد» ـ المترجم.

الإشارات المصرية إلى البدو الشاسو ومحاربي العاپيرو الذين ربما كانوا وربما لم يكونوا بنى إسرائيل الأوائل. وفى حالتين على أقل تقدير كانت الإشارات إلى الشاسو مصحوبة بإشارة إلى «ياهو»، وهو ما يفسره بعض علماء المصريات بالإله العبرانى يَهْوِه.

كون مصر أثرت على إسرائيل بطرق لا حصر لها - من قوانين الطعام والختان إلى التنظيم السياسى الجغرافى والمَلَكيَّة الإلهية (كما سنرى لاحقًا فى الفصل الرابع عشر حول دور مصر كمجتمع مفصلى) - افتراض جدير بالتصديق. ولكن القضية التاريخية المحورية فى العلاقات المصرية العبرانية هى أصل التوحيد وتطوره.

من الواضح أن هذه المحورية، فى حال قبولها على أنها حقيقية، استنتاج استعادى، حيث إنه لا يبدو أن مصر كانت تعى بحال من الأحوال التأثير الدينى الذى ربما كان لها على إسرائيل أو الأهمية التى ستكون للتوحيد فى تاريخ البشرية. ومن الواضح كذلك أنه لابد من وضع الجدل المتعلق بديانة آتون والتوحيد العبرانى داخل السياق العام للعلاقات المصرية العبرانية، وأصول الشعب العبرانى وصلاته بالتوحيد.

فيما يتعلق بوعى إسرائيل بمصر، ليست هناك مشكلة واحدة بل عدد مذهل من المشكلات. فالعهد القديم يضم ٦٦٧ آية جاء فيها ذكر مصر والمصريين (والعهد الجديد ٢٧ آية). لا يشمل ذلك عبارات الرفض الشديد للأخلاق والديانة المصرية، ونبوءات بأن آلهتها ومعبوداتها سوف تدمَّر، وأوصاف للمصريين باعتبارهم مؤمنين بالخرافات وذوى عقلية يحركها السحر ومتكبرين ومتغطرسين فحسب، بل كذلك هناك آمال متكررة فى أن تتدخل مصر إلى جانب إسرائيل واعتراف واضح بأن مصر تكرم وفادة الغرباء وتتمتع بخصوبة زراعية كبيرة ونفوذ ضخم وحكمة لا نظير لها وأبهة لا مثيل لها. وأوصاف مصر هذه التى جاءت فى الكتاب المقدس تشكيلة واسعة من المعلومات التى يمكن التحقق منها والعبارات المعقولة وحالات عدم الدقة الواضحة والإغفال الضخم.

وما دام ليس لدينا سوى شذرات من العهد القديم من العصور المبكرة - أبرزها تميمتان من الفضة تعودان إلى القرن السابع ق. م محفور عليها آيات من سفر العدد

والمزامير (حاليًا بمتحف إسرائيل بالقدس) ـ والعهد القديم شبه الكاملة منذ القرن الأول ق . م أثناء عصر الأسينيين(*) ، فسوف يستمر الجدل بشأن تحديد تاريخ العهد القديم . فالاحتمال يؤيد حدوث تجميع وإعادة كتابة فى تواريخ مختلفة على مر القرون ـ فهناك ما يسمى المصدر «ى» اليَهْوِىّ والمصدر «إ» الإلوهى والمصدر «ك» الكهنوتى والمصدر «ت» التثنوى ونوع من التجمِيع للنصوص التوراتية قام به الملك إشعياء (حوالى ٦٤٠-٦٠٩ ق . م) ـ والصياغة النهائية المحتملة للتوراة فى عصر ما بعد السبى بعد منتصف القرن السادس ق . م . ومع ذلك فالنسق اللغوى العبرانى القديم المستخدم فى أجزائها الأولى ، ومضمونها واتجاهها ، من الوضوح بحيث لا يمكن صرف النظر على أقل تقدير عن الشذرات المكتوبة والتراث الشفاهى والعادات ، بما فى ذلك تلك المتعلقة بمصر والكفاح من أجل فرض التوحيد .

من الواضح أن هناك حاجة إلى استخدام تأويلى عاقل للتوراة . فكما هو الحال بالنسبة للنصوص القديمة كافة ، بما فى ذلك النصوص السومرية والمصرية والحيثية والآشورية ، لم يكن هدف العهد القديم الأول هو رواية التاريخ بحياد ؛ بل هو وثيقة دافعها دعائى ، ولكنها كذلك وثيقة تضم إلى جانب ذلك حقائق محتملة . ولابد من قراءتها قراءة تأويلية ، أى قراءة ما بين السطور ، كى نستخرج بعض «الحقيقة» المحتملة . وهؤلاء الذين يرون أن هناك أدلة حاسمة على وجود علاقات مصرية عبرانية موسعة أو أدلة حاسمة على عدم وجود علاقات تقريبًا ، أو هؤلاء الذين لا يرون أن هناك حقيقة تاريخية فى العهد القديم ، أو هؤلاء الذين يرون أن هناك حقيقة تاريخية فى العهد القديم ، هم فى العادة أشخاص مجانين لديهم أهداف شخصية أو أنانية .

رغم كل مواطن ضعف العهد القديم ، فإنه يظل أحد المصادر غير المصرية الأساسية لدراسة مصر ؛ بل إنه النص المتاح الوحيد بالفعل لبعض الفترات ، وخاصة عصر الأسرة الحادية والعشرين (ح . ١٠٦٩-٩٤٥) . ومن الواضح كذلك أن جزءًا كبيرًا مما يذكره العهد القديم فيما يتعلق بالمعارك التى خاضتها مصر بالتحالف مع الإسرائيليين أو ضدهم ، ليس مقبولاً فحسب ، بل يمكن كذلك تدقيقه مقارنة بالوثائق المصرية والفن المصرى ، حتى وإن كان اسم إسرائيل الفعلى قد أشير إليه مرة واحدة فقط .

(*) الأسينيون أفراد طائفة دينية يهودية تدعو إلى الزهد والتأمل الروحى انتظارًا لمجىء المخلِّص ونهاية العالم . وكانت تلك الطائفة موجودة فى فلسطين القديمة فى الفترة من القرن الثانى ق . م حتى القرن الثانى الميلادى ـ المترجم .

من الواضح أن الإشارات التوراتية تشير إلى مصر باعتبارها شديدة الأهمية بالنسبة لإسرائيل، بينما تشير الوثائق المصرية بوضوح إلى أن أفكار الشعوب الأخرى غير مهمة للمصريين ولم يكن لها أى تأثير صريح إلى حد كبير عليها. وليس بمستغرب أنه فيما عدا مناسبات نادرة ما كان يعنى الكثير لإسرائيل صغيرة الحجم، ولكنها قوية ـ من الدين إلى السياسة ـ لم يكن يعنى الكثير لمصر الكبيرة والمتغطرسة. وكان هذا واضحًا كذلك فى حالة ابنة عم إسرائيل السامية على الناحية الأخرى من البحر الميت، موآب، التى يبدو أنها ذُكرت مرتين فقط فى الوثائق المصرية (فى المرتين بواسطة رمسيس الثانى، ح. ١٢٧٩-١٢١٣ على القوائم الطبوغرافية).

كان موقف مصر الثابت إلى حد كبير من إسرائيل مبررًا من الناحية السياسية والاقتصادية والعسكرية. إلا أن الموقف المصرى لم يكن مبررًا من الناحية الدينية، ولكن لم يكن هناك من سبيل لكى تدرك مصر الدور شديد الأهمية الذى كانت إسرائيل ستقوم به فى تاريخ الدين. ومع ذلك لم يكن اختلاف مصر الفكرى عن إسرائيل يعنى غياب مصر عن الجيوبوليتيكا الإسرائيلية، إلا فى أوقات ضعف مصر السياسى والعسكرى والاقتصادى كما فى القرن الثانى عشر ق.م؛ وهى العوامل التى من المؤكد أنها سهلت حملة الإسرائيليين لإحكام سيطرتهم على كنعان.

كانت يهودا وإسرائيل من بين ممالك سوريا وفلسطين الصغيرة التى لا أهمية لها منفردة، ولكن هذا الإقليم ككل كانت له أهمية تكتيكية ضخمة بالنسبة لمصر وبالنسبة للحيثيين وقوى ما بين النهرين. وفرض موقع يهودا وإسرائيل الجغرافى بين مصر ومنافستى مصر الكبيرتين بابل وآشور على العبرانيين معظم تاريخهم أن يكونوا حلفاء إما لمصر أو بابل أو آشور. وكانت مصر تتدخل فى يهودا وإسرائيل بشكل منتظم تقريبًا حينما تتوقف يهودا وإسرائيل عن أن تكونا تابعتين لمصر، أو تابعتين لها بحكم الواقع بينما تميلان إلى تأييد آشور أو بابل.

حدثت التدخلات المصرية المتكررة فى يهودا وإسرائيل بعد فترة طويلة من موت التجربة الآتونية التوحيدية فى مصر فى القرن الرابع عشر ق.م ودفنها، وبشكل أساسى فى الفترات التى تلاشى فيها النفوذ الإمبريالى المصرى إلى حد كبير بعد بداية عصر الانتقال الثالث فى عام ١٠٦٩ ق.م. إلا أن مصر كانت تمثل قوة ضخمة لإسرائيل ضئيلة الحجم، حتى وإن تلاشى نفوذها.

مهما كانت المشكلات التى ينطوى عليها التحقق من الصلات المصرية العبرانية وإثبات تواريخ التاريخ العبرانى الباكر، فلم تتأثر المقارنات بين التوحيد الآتونى والتوحيد العبرانى وتقييمهما التى عرضناها فى الفصل السابق بصورة جوهرية بهذه المشكلات. ومع ذلك لا يمكن أن نؤكد بالقدر الكافى أنه لم تكن هناك صلة مباشرة بين عبادة آتون والتوحيد العبرانى. غير أن السياق التاريخى والصلات اللاهوتية والصلات النصية غير المباشرة من الوضوح بحيث لا يكون ذلك القدر الكبير من الافتراضات محتملاً فحسب، بل إنه لا يمكن إغفاله. ولا يَصْدُق هذا فيما يتعلق بالتأثير المحتمل بين ديانة آتون والتوحيد العبرانى فحسب، بل كذلك فيما يتعلق بأصول التوحيد فى إطار كامل العلاقات المصرية العبرانية.

لو عدنا بالنظر للوراء لوجدنا أن عناصر العلاقات المصرية العبرانية المعروفة بشكل أساسى لا تؤيد وجود أى تأثير عبرانى مبكر على عبادة آتون، حتى وإن كان من الممكن أن يكون هناك تأثير توحيدى عبرانى مبكر على مصر من الناحية النظرية. ومن ناحية أخرى، فهى تؤيد وجود تأثير مصرى على التوحيد العبرانى.

فى ظل اختلاط رهبة العبرانيين من مصر بازدرائهم لها، يبدو مرجحًا إلى حد كبير أن نقاطًا عديدة فى تاريخهم تأثرت تأثرًا عميقًا بالجو اللاهوتى والأخلاقى الذى خلقته مصر فى الشرق الأوسط. ويبدو من المستحيل تخيل كيف أن العبرانيين وموسى فى فترة ربما امتدت من ح. ١٤٠٠ ق.م إلى ١٢٠٠ ق.م لم يتأثروا بالاتجاهات التوحيدية الخاصة بالإله الرئيسى آمون رع وتوحيد آتون البدائى، رغم محاولات المصريين محو إخناتون وديانته من التاريخ. وعلى أقل تقدير فإن الاستعانة بالتواريخ الأكثر معقولية لظهور إسرائيل تجعل من المستحيل استبعاد التأثير اللاهوتى لفترة إخناتون على الإسرائيليين وموسى، أو شخص مثله.

بالنسبة للتأثيرات التوحيدية المبكرة، كان من الممكن أن يؤثر لاهوت الإله الرئيسى المصرى، من الناحية النظرية، على إبراهيم (إن كان قد وُجد)، ولكان توحيد إبراهيم المشوب القومى أثَّر على المصريين أثناء إقامة العبرانيين فَى مصر، ولكن ليس هناك شىء ثابت يؤيد هذا الاحتمالات النظرية.

تبدأ الحقائق المتعلقة بالعلاقات المصرية العبرانية اعتبارًا من ح. ١٢٠٩ ق.م. فحسب ففى ذلك الوقت، حين كان يُفترض أن موسى يقيم التوحيد العبرانى

المشوب وكان من المفترض أن يوشع يفتح كنعان، نظم الفرعون مرنپتاح(ح. ١٢١٣-١٢٠٣ ق.م) حملة عسكرية فى كنعان. وتشير لوحة مرنپتاح(المؤرخة فى ح. ١٢٠٩ ق.م) إلى أن المصريين كانوا يدركون وجود كيان يسمى إسرائيل يزعمون أنهم هزموه فى معركة: «إسرائيل(*) اقْفَر ولم يعد له بذور»(١٠٥). وهذه عبارة تقليدية كثيراً ما تظهر وتشير إلى هزيمة عدو ما وليس تدمير شعب بالكامل أو حتى مخزون حبوبه.

يذكر الكثير من العلماء أن هذه هى المرة الوحيدة التى جاء فيها ذكر إسرائيل فى الوثائق المصرية، ولكن هذا الرأى مضلل كما سنرى بعد قليل. فهو لا يأخذ فى الحسبان إلى حد كاف سياق القوائم الطبوغرافية الخاصة بالعديد من الفراعنة للمدن والشعوب المهزومة التى قد تكون مدنًا عبرانية وشعوبًا عبرانية أولى.(١٠٦) وهو لا يتعامل بقدر كاف مع احتمال أن محاربى عاپيرو النهابين الرحل والبدو الشاسو «سكان الرمال» الذين جاء ذكرهم مراراً يمكن أن يكون هم العبرانيون، أو يكون العبرانيون من بينهم. كما أنه لا يعترف، أو يرفض ذلك لأسباب عديدة، بأن المؤرخين المصريين، ومنهم مانيتون وكيريمون(**) فيما بين القرنين الثالث ق.م والأول الميلادى، الذين أشاروا مراراً إلى اليهود وصلاتهم المصرية التى أرجعوا تاريخها (بشكل لا يُعتمد عليه) إلى عصر الهكسوس والقرن الثامن عشر ق.م. بل إن الأسماء السامية التى يمكن أن تكون لأشخاص عبرانيين مثل يعقوب ويوسف وأشير وغيرها متواترة فى الوثائق المصرِية منذ عهد سوبك حتپ الثالث (ح. ١٧٤٥ ق.م) فى قائمة العبيد على بردية (١٤٤٦. ٣٥) موجودة حاليًا فى متحف بروكلين.

رغم ذلك فنحن مضطرون، قبل لوحة مرنپتاح، إلى التفكير فى أمر يتعلق بالعلاقات المصرية العبرانية. هل كانت الصلات موجودة فى ذهن المصريين فيما بين العبرانيون الأوائل وعاپيرو الشاسو؟ هل كانت الصلات قائمة بين العبرانيين والهكسوس والكنعانيين أو شعوب البحر؟

(*) كما أشرت من قبل فإن نص لوحة مرنپتاح هو «(وسهل) يزريل اقفر ولم يعد له بذور».

(١٠٥) Lichtheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume II, p. 77.

(١٠٦) Wilson, John in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, pp. 242-243.

(**) كاهن وباحث عاش فى أحد معابد مصر فى العصر الرومانى واهتم بتسجيل حياة الكهنة المصريين. ويبدو أنه كان يحاول شرح التقاليد المصرية لغير المصريين. ولم يتبق شىء من كتبه، غير أن اقتباسات منها ظهرت فى كتب الآخرين - المترجم.

يزعم بعض العلماء أن «جدار عشقلون (عسقلان)» الذى أقامه رمسيس الثانى (ح. ١٢٧٩-١٢١٣ ق. م) فى معبد آمون بالكرنك ويصور انتصاره على شعب عشقلون (عسقلان) فى معركة بالعربات الحربية دليل على التدخل المصرى الأول ضد أمة إسرائيلية جرى تشكيلها. إلا أن «جدار عشقلون (عسقلان)» يثير أسئلة أكثر مما يقدمه من أجوبة فيما يتعلق بما إذا كان الشعب الذى هزمه المصريون هو أحد شعوب البحر أم الكنعانيون أم الشاسو أم بنو إسرائيل أم بعضًا من كل هؤلاء. ورغم بعض التصريحات شديدة التأكيد، وخاصة من عالم الآثار البريطانى ديڤيد رول (المولود فى ١٩٥٠)، بأن الأشخاص المصوَّرين إسرائيليون (ولكنهم إسرائيليون فى الفترة فيما بين أواخر القرن العاشر والنصف من القرن التاسع ق. م)، ولا يبدو أن هناك طريقة لحل هذه المسألة، والاحتمال هو أن المنظر لم يضم عبرانيين. وهناك كذلك ادعاءات لا سبيل إلى التأكد من صحتها بأن جزءًا تالفًا من لوحة بيتشان (بيسان) الخاصة برمسيس الثانى تحتوى على ذكر «تا شاسو ياهو»، أى ياوى أو يَهْوِه أرض الشاسو.

من ناحية أخرى، تذكر قوائم رمسيس الثانى ورمسيس الثالث (ح. ١١٨٤-١١٥٣ ق. م) مكانًا اسمه يعقوب إيل، الذى يمكن أن يكون نفس الموقع المذكور فى قائمة الكرنك الطبوغرافية الخاصة بتحتمس الثالث (ح. ١٤٧٩-١٤٢٥ ق. م). ويذكر رمسيس الثانى كذلك مكانًا يسمى يوسف إيل، ورمسيس الثالث مكانًا يسمى لاوى إيل. وقد جاء ذكر يوسف إيل وأشير فى معبد أمنحتپ الثالث (ح. ١٣٩٠-١٣٥٢ ق. م) فى صولب (بالنوبة). ومع ذلك لابد أن نأخذ فى الاعتبار أنه بحلول عهد رمسيس الثانىَ كانت القوائم الطبوغرافية تتعلق بمواقع جرى غزوها بالفعل وكذلك بتكرار تقليدى وطقسى وخيالى لمواقع لبيان نفوذ مصر والفرعون الحاكم العالمى. وعلاوة على ذلك ربما كانت تلك المواقع تخص شعوبًا سامية وليس العبرانيين.

ومرة أخرى يتركنا هذا مع يقين أوحد، وهو لوحة مرنبتاح.

نصل الآن إلى نقش عُثر عليه فى چانت (تانيس) ويمكن أن يكون تصويرًا لمذبحة للكنعانيين أو الفلسطينيين القدماء فى جَزر فى عهد الفرعون سى آمون (ح. ٩٧٨-٩٥٩ ق. م). ومن المفترض أن سى آمونَ كَان يرغب فى مساعدة حليفه سليمان (من بعد ح. ٩٥٠ ق. م) وتأمين حدود مصر من المغيرين الفلسطينيين(*).

(*) يرى الدكتور سليم حسن أن «سيامون كان معاصرًا لداود وليس لسليمان». راجع سليم حسن، موسوعة مصر القديمة، الجزء التاسع، ص٥٩ ـ المترجم.

ومع ذلك فمن المؤكد أنه ما من سبيل لمعرفة ما إذا كان الملك سليمان «صاهر» فرعون ملك مصر كما جاء فى الكتاب المقدس كى يصل إلى مبتغاه: «والآن فقد أراحنى الرب إلهى من كل الجهات فلا يوجد خصم ولا حادثة شر.» ولكى يبرم اتفاقية عدم الاعتداء هذه، يُقال إنه تزوج أميرة مصرية، يُفترض أنها ابنة سى آمون. ويُقال إن فرعون مصر استولى بعد ذلك على مدينة جِزِر كى يقدمها «مهرًا لابنته»(١٠٧) وليس أى من هذه البيانات التوراتية غير معقول.

نحن لا نزال واقفين على أرض غير ثابتة حين نصل إلى بوابة بوباسطة التى أقامها الفرعون شيشنق الأول (ح. ٩٤٥-٩٢٤ ق.م) بمعبد آمون فى الكرنك ومدلولاتها العديدة المحتملة. فقد غزا الفرعون شيشنق الأول ما كان من الواضح أنها أراض عبرانية فى ح. ٩٣٠ ق.م. ويبدو أنه ألغى تحالف سى آمون مع سليمان وأعاد نوعًا ما من التبعية المصرية ليهودا وإسرائيل وكنعان كما هو مصور على بوابة بوباسطة. غير أنه من غير الواضح من بوابة بوباسطة ما إذا كان شيشنق قد هزم الجيوش الإسرائيلية أم هزم كلاً من الدويلتين الإسرائيلية والكنعانية. وتفتقر الرواية التوراتية لهذه الحرب وكذلك الأحداث التى أدت إليها إلى الوضوح كذلك.

وفى سفر الملوك الأول، الآيتان ١٤: ٢٥ و٢٥ نجد أن شيشق (المفترض أنه شيشنق) نهب أورشليم وهيكل سليمان فى السنة الخامسة (ح. ٩٢٥ ق.م) من عهد رحبعام خليفة سليمان. وسعى يربُعام المتمرد على رحبعام، بعد أن عاد من منفاه فى مصر، إلى تفكيك المملكة الموحدة وتحقق له ذلك، وهو ما يفترض أنه بسبب اتجاهاتها الخاصة بتعددية الآلهة. و أصبح بصفته يربُعام الأول أول ملك للقبائل الشمالية العشر المجمعة معًا باعتبارها مملكة إسرائيل. ومن المؤكد أن الهجوم المصرى ضد المملكة الموحدة دعمًا ليربُعام كان له معنى تكتيكى بالنسبة لمصر، حتى وإن لم يكن له معنى دينى استعادى. وكما أشار دونالد ردفورد، فإن «الميل للقتال» لدى «زعامة شاول ومُلْك داود... تجاه الفلسطينيين القدماء [شعوب البحر]، أعداء مصر القدامى... يمكن النظر إليه على أنه مفيد للمصالح المصرية... ولكن الفوز فى المعركة كان فى مصلحة إسرائيل، ذلك أن السلام والرخاء المتزايد لمملكة سليمان لن يثير إلا قلق مصر.»(١٠٨). ولذلك كان

---

(١٠٧) سفر الملوك الأول، ٣: ١ و٥: ٤ و٩: ١٦.

(١٠٨) Redford, Donald B., Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times, p.312

إضعاف المملكة الموحدة باعتبارها قوة مستقلة على حدود مصر الشمالية الشرقية، وكسر التحالف بين المملكة الموحدة وصور، وإنشاء ممر مفتوح إلى بيبلوس (جبيل) وما وراءها، يمكن أن تكون أهدافًا مصرية منطقية، ومن الواضح أن مصر حققت تلك الأهداف.

ومع ذلك فإنه إذا كانت قائمة بوابة بوباسطة التى لحق بها دمار شديد وتضم أكثر من ١٥٠ مدينة هزمها شيشنق الأول قد ذكرت أورشليم والمعبد، فقد كان ذلك ضمن الكثير من الأسطر التى أصابها التلف بحيث لم يعد التعرف عليها ممكنًا. ومع ذلك، فلا تذكر قائمة بوباسطة الكثير من المدن اليهودية والإسرائيلية التى جاء ذكرها فى العهد القديم مثل بيت حورون وجبعون وآراد وربِّيت ومجدو (حيث عُثر على وثيقة تذكر شيشنق كذلك) وربما حقل إبراهيم(١٠٩)، ومن المؤكد أنه فى إطار المعقولية أن شيشنق هزم الجيوش العبرانية فى هجمات ضد أدوم ويهودا وإسرائيل. ومع ذلك يظل الأمر المحير هو لماذا تُشن حملة عسكرية مصرية لمصلحة إسرائيل يربُعام ضد يهودا، بينما تهاجم مدنًا داخل إسرائيل كذلك؟ وعلاوة على ذلك فإن المنظر المصوَّر على بوابة بوباسطة غامض؛ فشيشنق فى وضع مصرى قياسى مقولب يضرب ١٦٥ من الأسرى الآسيويين من ١٦٥ بلدة بمقرعة ويحكى النص المنقوش الحكاية المعتادة الخاصة بانتصارات الفرعون الحتمية. وتثير كذلك قائمة المدن التى استُولى عليها المصاحبة للمنظر الشكوك المعتادة بشأن دقة القوائم الطبوغرافية.

لابد كذلك أن يكون هناك شك كبير بشأن أى من داود أو سليمان ملكى المملكة الموحدة هو الذى سيطر بالفعل على المناطق الشاسعة التى ينسبها إليهما العهد القديم. وليست هناك إشارة إلى هذه الإمبراطورية - ليس فى النصوص المصرية فحسب، بل كذلك فى نصوص الدول المجاورة الأخرى - بل إن الوضع الجيوبوليتيكى فى ذلك الوقت فى المنطقة كان يشجع على تغيير التحالفات والدول فى ظل التبعية المتغيرة والفضفاضة. ومن ناحية أخرى، يبدو من المؤكد أن الكثير من الإسرائيليين فى ذلك

---

(١٠٩) Breasted, James Henry, Ancient Records of Egypt, Vol. 4, 719-722, pp. 355-357 and Wilson, John in Ancient Near Eastern Texts Related to the Old Testament, pp. 242-243.

الوقت كانوا يعيشون فى الأساس حياة زراعية مستقرة، حيث من الواضح أن تقويم جزر الذى كُتب فى تلك الفترة (ح. ٩٢٥ ق.م) بالعبرانية القديمة، كان موجهًا إلى تلاَميذ المدارس ويربط الشهور بالأعمال الزراعية.

توفر بعض الآثار العبرانية وغير العبرانية تأريخًا مؤكدًا نسبيًا للأحداث العبرانية وبعض الملوك بعد منتصف القرن التاسع ق.م. وتشمل هذه الآثار لوحة تل دان التى تعود إلى القرن التاسع ق.م (موجودة حاليًا فى متحف إسرائيل) وتحكى عن انتصار من الواضح أنه لحزائيل ملك دمشق (بعد ح. ٨٤٠ ق.م) على مملكة إسرائيل ويذكر ما هو على الأرجح «بيت داود» الملكى، والحجر الموآبى الخاص بالملك ميشا الذى عاش فى القرن التاسع ق.م (بعد ح. ٨٥٠ ق.م) (موجود حاليًا باللوفر) الذى يحكى عن «انتصار» على إسرائيل والملك عُمْرى (ح. ٨٨٤-٨٧٢؟ ق.م) ويذكر أن إله العبرانيين هو يَهْوه، وتبين المسلة السوداء الأشورية التى تعود إلى القرن التاسع ق.م (بالمتحف البريطانى) الملك ياهو (ح. ٨٤٢-٨١٥ ق.م) وهو يدفع الجزية لشلمانسر الثالث (ح. ٨٥٨-٨٢٤ ق.م) وتشير إلى «أخاب الإسرائيلى» (ح. ٨٧٤-٨٥٣؟ ق.م)، وأوستراكا «بيت يَهوه» العبرانية الغامضة التى تعود إلى القرن الثامن والسابع (بمتحف إسرائيل) التى تشير إلى هدية مقدمة إلى «بيت يَهْوه». وبالنسبة لهيكل سليمان الذى بُنى ح. ٩٥٨ ق.م طبقًا لما جاء فى العهد القديم، يعرض متحف إسرائيل بالقدس رمانة من العاج عرضها بوصة واحدة تعود إلى القرن الثامن وتحمل نقشًا باللغة العبرانية القديمة يقول «مقدس [لـ]كهنة بيت [يَهْوه؟]» وربما تكون الشىء الوحيد الذى عُثر عليه من الهيكل(*). ومن ناحية أخرى، فقد عُثر على مئات عديدة من النقوش بالعبرانية القديمة أو الباكرة من أواخر القرن العاشر حتى منتصف القرن السادس ق.م.

تثبت تلك الآثار العلاقات والصراعات العبرانية مع دمشق وموآب وآشور وتمثل تأكيدًا لبعض الأحداث المروية فى العهد القديم. ورغم ذلك تترك تلك الآثار مسألة

(*) أثناء حديثى حول هذا الموضوع مع الأستاذ إيهاب الحضرى بجريدة «أخبار الأدب» القاهرية، أبلغنى أن الصحف نشرت منذ فترة خبراً عن إلقاء القبض على عصابة تزييف آثار فى إسرائيل اعترف أفرادها بتزييف هذه الرمانة. وبذلك لا يكون هناك شىء على الإطلاق - المترجم.

. العلاقات المصرية العبرانية أثناء تلك الفترة عرضة للشك وتجعلنا نعتمد على الروايات التوراتية وحدها تقريبًا، حتى وإن كان من المستحيل تقريبًا تخيل أنه لم تكن هناك علاقات بين مصر وإسرائيل حين كانت تلك الأحداث تقع.

ورد فى سفر الملوك الثانى، الآيات ١٧ : ٣-٦، أن الملك هوشع (ح. ٧٣٢-٧٢٤ ق.م) عاهل مملكة إسرائيل الشمالية ثار ضد وضع التبعية لآشور وطلب العون من أحد فراعنة مصر سُمِّى خطأً «سوا» (هل هو تف نخت ملك ساو [سايس]، أم أوسركون الرابع، أم بى(*) أم أحد القواد المصريين؟). ومن الواضح أن العون لم يأت ودمر الملك الآشورى شلمانسر الرابع (ح. ٧٢٦-٧٢١ ق.م) إسرائيل فى ح. ٧٢٤ ق.م.

فى ح. ٧٠١ ق.م أرسل الفرعون شبتاكا (ح. ٧٠٢-٦٩٠ ق.م) جيشًا لدعم الملك حزقيا (ح. ٧١٥-٦٨٦ ق.م) عاهل يهودا فى تمرده ضد سيادة الآشوريين. وخسر حزقيا وشبتاكا الحرب، وأخيرا غزا الآشوريون، الذين ادعوا حكم العالم طوال المائتى سنة السابقة، مصر فى عام ٦٧١ ق.م واحتلوها وجعلوها تابعة لهم اعتباراً من عام ٦٦٩ ق.م.

أبدى الفرعون نكاو الثانى (ح. ٦١٠-٥٩٥ ق.م) باللسان فقط التزاماته نحو الآشوريين، ولكنه حاول كذلك انتهاز فرصة تدهورهم. وفى عام ٦٠٩ ق.م أرسل أسطولاً بحريًا جديداً ـ بناه المهاجرون اليونانيون إلى مصر ـ إلى شمالى إسرائيل، على افتراض أن يهودا كانت ترغب فى نقل تحالفها من الآشوريين إلى البابليين. وقتل نكاو الثانى الملك يوشيا (ح. ٦٤٠-٦٠٩ ق.م) وهزم القوات اليهودية فى مجدو. ووضع يهوياقيم (ح. ٦٤٠-٦٠٩) على العرش ملكًا تابعًا لمصر فى يهودا.

اشتبك نكاو الثانى مع نبوخذ نصر (٦٠٥-٥٦٢ ق.م) البابلى فى قرقميش على نهر الفرات فى عام ٦٠٥ ق.م. وخسر نكاو الثانى هذه المعركة المهمة بالإضافة إلى ما نتج عن ذلك من ضياع للنفوذ المصرى الفعلى فى كل من سوريا ويهودا لمصلحة البابليين. ويوضح سفر الملوك الثانى، الآية ٢٤ : ٧ إلى أى حد كانت تلك الهزيمة ساحقة: «ولم يعد ملك مصر يخرج من أرضه لأن ملك بابل أخذ من نهر مصر إلى نهر الفرات كل ما كان لملك مصر».

(*) پيعنخى أول ملوك الأسرة الكوشية الخامسة والعشرين ـ المترجم.

دفعت الهزيمة المصرية الملك التابع اليهودى يهوياقيم إلى التخلى عن نكاو الثانى من أجل التحالف مع نبوخذ نصر ليعود بعد ثلاث سنوات ويتمرد على نبوخذ نصر.

يبدو أن النبى إرميا (ح. ٦٥٠-٥٧٠) فهم على الفور أن الهزيمة المصرية فى قرقميش كانت حدثًا فاصلاً يعنى نهاية اللعبة بالنسبة لمصر وقيام بابل باعتبارها القوة العظمى الجديدة. كما حذر يهوياقيم من التمرد على بابل، ولكن بلا جدوى؛ ففى ح. ٥٩٧ ق.م فتح نبوخذ نصر أورشليم ورحَّل عدة الآلاف من اليهود بالقوة.

جعل نبوخذ نصر صدْقيا (ح. ٥٩٧-٥٨٦ ق.م) ملكاً تابعًا على يهودا. وفى البداية اتبع صدقيا سياسةَ إرمَيا الخاصة بالخضوع لبابل، ولكن بعد تسع سنوات حوَّل ولاءه إلى مصر، ربما بتشجيع قوى من مصر، رغم تحذير إرميا بعدم الاعتماد على التحالف والعون العسكرى من المصريين الذين أصابهم الضعف.

كانت القوات المصرية فى عهد الفرعون أبريس (ح. ٥٨٩-٥٧٠ ق.م) تخفف الضغط من حين لآخر عن يهودا بمهاجمة البابليين فى فينيقيا، ولكن حين وصل الأمر إلى سحق يهودا، لم يفعل المصريون سوى نشر بعض القوات بالقرب من أورشليم. وفى عام ٥٨٦ ق.م دمر نبوخذ نصر أورشليم والهيكل والدولة ورحَّل عدة آلاف أُخَر من اليهود. وأُشير كذلك إلى هذا الاستيلاء على يهودا ونهب أورشليم وتدميرها فى لوحة آشورية، ولكن ليس لدينا سوى العهد القديم ليحكى لنا أن فلول اليهود التى بقيت فى أورشليم أجبرت إرميا على الهرب معها إلى مصر، ذلك البلد الذى يزدريه كل الازدراء.

لا بد أن هذه التدخلات المصرية المتكررة فى الأراضى العبرانية أدت إلى الاتصال مع الأفكار التوحيدية. بل يبدو واضحًا أن الجالية اليهودية الابتداعية التى وجدت فى الفنتين على الأقل منذ القرن السابع ق.م ومعبد ياهو (يَهْوه) قد وجدا هناك قبل الغزو الفارسى لمصر فى ح. ٥٢٥ ق.م. غير أنه يبدو أن المصريين أصبحوا مشغولين أو يشعرون بضيق شديد فحسب من النتائج اللاهوتية للتوحيد العبرانى فى أواخر القرن الخامس ق.م. ففى ذلك الوقت كان يُنظر إلى المستعمرة اليهودية فى الفنتين وحاميتها من المرتزقة الموالية للفرس وأضاحى معبدها من الخراف على أنها تمثل إهانة شديدة لإله الفنتين خنوم. ومن المؤكد أن تحالف الجالية اليهودية فى الفنتين مع سادة مصر الفرس لم يصلح الأمور.

اعتباراً من أواخر القرن الرابع ق. م، ومع استقرار جالية يهودية كبيرة العدد، وخاصة فى الإسكندرية اليونانية (بعد ٣٣٢ ق. م) - حيث يقال إن عددها بلغ المليون فى أنحاء مصر كافة فى زمن يسوع - يبدو أن المصريين أكدوا بشكل مباشر وبعنف مواجهتهم مع كل من اليهود والمفاهيم التوحيدية العبرانية. وتكونت لدى المصريين مشاعر قاسية ضد اليهود ارتبطت بالاستياء من هذه الجالية اليهودية كثيرة العدد ميسورة الحال المنغلقة على نفسها والتوحيدية. وكان هذا الموقف المصرى المتطرف من اليهود السكندريين أحد الأسباب الأساسية لمعاداة اليهود فى العالم القديم. وكان ذلك من نواح كثيرة بداية معاداة السامية.

ولكن كان هناك كذلك موقف احتقار للمصريين بين اليهود من غير ذوى الصبغة الهلينستية Hellenized فى الإسكندرية. وكثيرا ما لم يحترم هؤلاء اليهود الآلهة المصرين واليونانية بل لم يكونوا يشاركون غير اليهود الطعام. وكان قدر كبير من الازدراء منتشراً كذلك بين كل من اليهود ذوى الصبغة الهلينستية وغير ذوى الصبغة الهلينستية لما اعتبروه ديانة مصرية بدائية. ويبدو أن تهور اليهود فى التعبير عن اشمئزازهم من الوثنية والتعددية الحيوية على النمط المصرى كان ضخماً. وجاء فى سفر «حكمة سليمان» بالأپوكريفا(*)، الذى ربما كتبه أحد اليهود السكندريين فيما بين القرن الثانى ق. م والقرن الأول الميلادى أن «اختراع الأصنام كان بداية الفسوق» وأن من «يعتقد أن النار أو الريح أو الهواء السريع أو دورة النجوم أو المياه العنيفة أو أضواء السماء آلهة تحكم العالم» لا «يمكن الصفح عنه»(١١٠) بل إن فيلسوفاً يهودياً سكندرياً متصوفاً وهلينيستياً مثل فيلو (ح. ٢٠ ق. م-٥٠ ميلادية) كان يتباهى علناً بتفوق الديانة اليهودية.

من الواضح أن ذلك الجو التصارعى هو الذى وسع فيه المصريون رؤاهم الخاصة بإقامة العبرانيين فى مصر، حتى أن الكُتَّاب اليونانيين والرومان والمسيحيين الأوائل

(*) أربعة عشر سفراً تلحق أحياناً بالعهد القديم من الكتاب المقدس، ولكن البروتستانت لا يعترفون بصحتها. وبات المصطلح apocrypha يستخدم فى اللغات الأوروبية ليعنى الكتابات المشكوك فى صحتها أو صحة نسبتها إلى من تُعزى إليهم من المؤلفين - المترجم.

(١١٠) The Apocrypha, Cambridge University Press, The Wisdom of Solomon, 14.12, 13.2 and 13.8

علقوا على هذه الروايات وعلى أصول التوحيد، ورفض الكُتَّاب اليهود إلى حد كبير الآراء المصرية واليونانية والرومانية بشأن هذه الأمور.

يبدو أن السجلات المصرية الأولى التي لدينا عن تلك الآراء كانت ضمن كتاب Aegyptiaca للكاهن المؤرخ المصرى المتأثر باليونان مانيتون (بعد ح. ٣٠٠ ق.م) الذى ربما استخرجها إلى حد ما من كتابات هيكاتيه الأبديرى اليونانى المعاصر له. ونقل القائد اليهودى فلاڤيوس يوسيفوس (ح. ٣٧-١٠٠ ميلادية) من القرن الأول، الذى حوَّل ولاءه إلى الرومان ثم صار مؤرخًا، عن مانيتون باعتباره «أحد كُتَّابهم [أى المصريين] الرئيسيين» الذى اعترف بأن اليهود «ليسوا مصريين أصلاً» ولكنهم «وفدوا إلى مصر... وأخضعوا سكانها (إشارة إلى الصلة المفترضة بين العبرانيين والهكسوس التى سوف نبحثها بعد قليل)، و«خرجوا من هذا البلد بعد ذلك، واستقروا فى... يهودا» واختلطوا مع المصريين الذين «كانوا مصابين بالبَرَص وغيره من العلل»، وأن المصريين «اشتبكوا فى معركة مع الرعاة والملوثين وهزموهم... وتبعوهم حتى حدود سوريا»، وأن موسى لم يخترع نسقًا أصيلاً، بل قلب المعتقدات المصرية؛ «... وضع قوانين... على النقيض فى الأساس لعادات المصريين...» وأن «الكاهن الذى أقام دولتهم وقوانينهم كان من هليوپوليس بالمولد، واسمه أوزارسيف، من أوزيريس الذى كان إله هليوپوليس، ولكنه حين ذهب إلى هؤلاء الناس تغير اسمه وأصبح يسمى موسى»(١١١).

بعد مانيتون بحوالى ٢٠٠ سنة، أضاف النحوى اليونانى السكندرى أپيون Apion (بعد ح. ٨٥ ميلادية) والمؤرخ المصرى ذو الصبغة الهلينستية كيريمون (بعد ح. ٤٥ ميلادية) رواياتهما الخاصة بإقامة العبرانيين والخروج.

نقل يوسيفوس عن أپيون قوله إنه (أى أپيون) «سمع من الرجال القدماء من مصر» أن «أجداد» اليهود كانوا «من أصل مصرى»، وأن «موسى كان من هليوپوليس... وكان يؤدى صلواته... إلى الشمس المشرقة» وأن موسى «أخرج البُرصان والعميان والعرجان من مصر»(١١٢).

(١١١) Josephus, Falvius, Against Apion, 1.227 and 251.
(١١٢) المرجع السابق، ٢-٢٨ و٨.

طبقًا لما قاله يوسيفوس، فقد زعم كيريمون أن «موسى ويوسف كانا كاتبين [مصريين] انضما إلى الذين «عليهم دنس» وفى النهاية طردهم جميعًا رمسيس من مصر»(١١٣).

فنَّد يوسيفوس بقوة ادعاء أپيون أن اليهود كانت أصولهم مصرية وإدعاء كل من أپيون ومانيتون أن اليهود كانوا مصابين بـ«البَرَص . . . وحُكم عليهم بالفرار من مصر» وأن موسى كان كاهنًا مصريًا من هليوپوليس. وأضاف يوسيفوس أن موسى قدم خدمة جليلة للمصريين باعتباره «قائدًا» لأحد الجيوش المصرية التى هزمت الغزو الإثيوبى (النوبى) (وهو الرأى الذى كان يؤمن به فى أواخر القرن الثالث ق. م الكاتب اليهودى أرتاپانوس الذى أضاف أن موسى اليهودى أسس الديانة المصرية). ولم يرفض يوسيفوس آراء كيريمون بالكامل، غير أنه أشار إلى تناقضاتها وما فيها من «أخطاء فاضحة تبعث على الضحك»(١١٤).

لا يبدو أن هناك أى سبب للشك فى صحة اقتباسات يوسيفوس المباشرة من هؤلاء الكُتَّاب فى كتابيه «ضد أپيون» و«آثار اليهود»، حيث لم يكن هدفه الأساسى هو تحريفها، بل تفنيدها بغضب باعتبارها «ملفقة» و«مضحكة» و«أكاذيب» عُرِضت عن اليهود وإثبات آثار اليهود وقيمتهم الأخلاقية العظيمة. والمحصلة هى أنه بحَلول زمن مانيتون على أقل تقدير - أوائل القرن الثالث ق. م - كانت قواعد الرواية المصرية لإقامة العبرانيين وخروجهم قد أرسيت وانطوت على صلة بالهكسوس البغيضين، وعبادة الشمس، وغزو العقائد المصرية وطرد اليهود المرضى.

وطبقًا لما قاله يوسيفوس فإن الموقف المصرى الخاص بالكراهية التامة لليهود وأفكارهم كانت قواعده قد أرسيت كذلك بحلول زمن مانيتون؛ «كان المصريون حينذاك أول من يلقى باللوم علينا . . .»(١١٥) ويبدو أن يوسيفوس قد فسر النصوص المصرية تفسيرًا صحيحًا على أنها معاداة قوية للسامية (حتى وإن لم يستخدم هذا المصطلح، الذى لم يكن قد اختُرع بعد). ومع ذلك فقد عرض يوسيفوس تعليقات

(١١٣) المرجع السابق، ١-٢٨٨ و٢٩٣.
(١١٤) المرجع السابق، ١-٢٢٧ و٢٩٣ و Josephus, Flavius, Antiquities of the Jews, 2.238-243.
(١١٥) Josephus, Flavius, Against Apion, 1.223.

شديدة القسوة بالنسبة للديانة المصرية وربما لم يكن قد بدأ يفهم أن العبرانيين هم الذين ألقوا باللوم أولاً على المصريين. وحتى إذا كان من المستحيل تقريبًا تأسيس الديانة العبرانية على قلب الديانة المصرية كما ادعى مانيتون وغيره، فمن الواضح أن الديانة العبرانية استفادت من مصر باعتبارها نموذج ما هو سلبى، بنفس الطريقة التى استفاد منها المسيحيون الأوائل فيما بعد من اليهود.

أشار يوسيفوس فى «ضد أپيون» إلى أن «الفرق بين ديانتنا وديانتهم تسبب فى عداء كبير بيننا، فى حين أن عبادتنا الإلهية تتجاوز كثيراً قوانينهم المحددة، مثلما تتجاوز طبيعة الرب طبيعة البهائم العجماء؛ فهم حتى الآن يتفقون جميعًا فى أنحاء البلاد قاطبةً على تقدير تلك الحيوانات باعتبارها آلهة. وسخر يوسيفوس من «الأفكار السيئة» التى لدى المصريين «فيما يتعلق بآلهتهم» وتساءل لماذا لم يفكروا فى تقليد شكل العبادة اللائق استفدنا منه نحن [اليهود]. . . كما رأى «الحسد» من جانب المصريين لأن الشكل اليهودى للعبادة «أقره آخرون كثيرون. . . »(١١٦).

من الممكن أن يكون يوسيفوس يشير هنا إلى سترابو (٦٠ق.م -٣٨ ميلادية) الذى بينما كان يردد الرأى المصرى المعتاد الذى يقول «إنهم [المصريون] كانوا أسلاف اليهود الحاليين» وأن «موسى» كان «كاهنًا مصريًا»، وأشار إلى أن موسى «لكونه غير راض عن المؤسسات الراسخة . . . تركها [مصر] وجاء إلى يهودا بعدد كبير من الناس كانوا يعبدون الإله»، وإن لم يكن بالإمكان إثبات تلك الإشارة. وأضاف سترابو: «أعلن [موسى] أن المصريين والأفارقة كانوا يكنون مشاعر ضخمة فى تصور الإله على صورة الحيوانات البرية. . . ووقع اليونانيون كذلك فى خطأ صنع تماثيل لآلهتهم على الشكل البشرى. وقال إن الرب قد يكون هذا الشيء الواحد الذى يشملنا جميعًا من أرض وبحر، وما نسميه، سماء، أو الكون أو طبيعة الأشياء.» وكان لسترابو موقف إيجابى من الديانة اليهودية التى «أقنعت عددًا ضخمًا من أصحاب العقل الصائب» ولكن فى النهاية بدأت الخرافة والطغيان فى الظهور. «هكذا كان موسى وخلفاؤه؛ إذ كانت بدايتهم جيدة، ولكنهم فسدوا»(١١٧).

---

(١١٦) المرجع السابق.

(١١٧) Strabo, The Geography, 16.2.3.34-38, 40 and 46.

هناك رواية أخرى «موالية» لليهود عن العلاقات المصرية العبرانية المبكرة يبدو أن صاحبها هو هيكاتيه الأبديرى (ح. ٢٩٠ ق.م) وأعادها ديودور الصقلى (بعد القرن الأول ق.م). فقد استهجن هيكاتيه، مثل معظم اليونانيين، عادات اليهود وعزلتهم استهجانًا تامًا، ولكنه على عكس اليونانيين كان يحترم اليهود بصورة عامة ويحترم جزءًا كبيرًا من ديانتهم. وربما ارتبط ذلك بحقيقة أنه كان يكتب فى وقت كان فيه عدد كبير من اليهود، ربما الغالبية، يتجه نحو التراجع كى يتبنى أساليب الحياة الهلينستية وإقامة علاقات بين المعتقدات والقيم الهلينستية والعبرانية. وافترض هيكاتيه هذا التحرك. وأورد ديودور أن هيكاتيه كان يعتقد أن اليهود أُخرجوا من مصر فى زمن وباء الطاعون لأن ديانتهم جعلت المصريين ينسون آلهتهم. وأشار ديودور، الذى كان يعتقد كذلك أن اليهود أصولهم مصرية، إلى أن موسى «أمر بألا تكون لهم تماثيل للآلهة، لأن هناك إلهًا واحدًا، هو السماء، يحيط بالأشياء كافة، وهو رب كل شيء»[١١٨].

ولكن بمرور الوقت تبنى الكُتَّاب اليونانيون والرومان بصفة عامة أشكالاً مختلفة من وجهة النظر المماثلة لمصر بصورة أو بأخرى التى تقول إن اليهود من سلالة المصريين الذين طُردوا لأنهم كانوا برصانًا، وعادة ما كانت تقرن وجهة النظر تلك بأوصاف قاسية لليهود وتوحيدهم.

كان المؤرخ الرومانى تاسيتوس (ح. ٥٥-١١٧ ميلادية) مثالاً ممتازًا لهذا الموقف. فقد كان له تحليل يشبه إلى حد كبير تحليل مانيتون: «إلا أن معظم الكُتَّاب يتفقون على قول إنه فى يوم من الأيام انتشر فى أنحاء مصر مرض كان يشوه الجسم تشويهًا مهولاً، وأن الملك بوكوريس كان يبحث عن علاج ويطلب مشورة هامون (آمون)، وقد أمر بتطهير أرضه وإرسال ذلك الجنس [اليهود] الذى تكرهه الآلهة إلى بلد أجنبى ما... مويزس (موسى)... قدم لهم شكلاً جديدًا من العبادة مناقضًا لكل ما يمارسه رجالهم. فالأشياء المقدسة عندنا لا قداسة لها عندهم، بينما يبيحون ما نحرمه نحن... فهم يذبحون الكبش، فيما يبدو سخرية من هامون، وهم يضحون بالثور، لأن المصريين يعبدون أبيس... لليهود مفاهيم عقلية عن الإله، باعتباره فى الأساس واحدًا... غير قابل للتصوير ولا للفناء... هذا التملق ليس لملوكهم، وليس هذا

(١١٨) Diodorus, Siculus, Library, 3. 1-3 and 3-6.

التشريف لأباطرتنا. الديانة اليهودية عديمة الذوق وخسيسة. . . هذه أحقر الأمم»(١١٩)

شارك العديد من آباء الكنيسة الأوائل اعتباراً من القرن الثانى الميلادى، ومنهم يوليوس الأفريقى وهيولايتوس وكليمنت السكندرى، فى الأمر وافترض أن الهكسوس هم اليهود وأن الخروج الذى قاده موسى حدث عام ١٥٥٠ ق. م.

أصول العبرانيين

يصعب تحديد أصول العبرانيين ومعتقداتهم الدينية، مثل سائر الشعوب القديمة وخاصة تلك الشعوب البدوية. وبالإضافة إلى تلك الصعوبات المعتادة، هناك عقبة بعينها تخص التحريم العبرانى للفنون التشكيلية. ذلك أنه من الواضح أن الاحتمالات التاريخية كان إثباتها سيصبح أسهل بكثير لو كان لدينا تماثيل لموسى وسليمان وعاموس وإشعياء وإرميا، مثلما أنه لدينا تماثيل لنارمر وزوسر وخفرع وإخناتون ورمسيس الثانى. ورأينا فيما سبق أنه ليس هناك سوى أدلة أثرية ونصية مستقلة ضئيلة تتعلق بالمملكة الموحدة (ح. ١٠٢٠-٩٢٥ ق. م) ولا توجد أية أدلة أثرية تتعلق بهيكل سليمان، ماعدا رمانة كهنوتية تعود إلى القرن الثامن ق. م على سبيل الاحتمال. وحتى فيما يتعلق بالوسائل الأساسية للتعبير العبرانى - الكتابة - فهناك صعوبات وألغاز جمة، وخاصة التناقضات التى بين العهد القديم والأدلة الأثرية المتاحة وعدم وجود اكتشافات أثرية تتعلق بالأحداث المهمة، وخاصة تلك المتصلة بالعلاقات المصرية العبرانية.

ومع ذلك، فلم تُجر الحفائر بشكل تام فى الكثير من المواقع الأثرية فى إسرائيل وفلسطين، ويظل هناك احتمال لمزيد من الاكتشافات للكتابات على الأوستراكا والبردى واللوحات وأدوات الاستخدام اليومى. وسوف يكون هذا صحيحًا إذا بات بالإمكان فى يوم من الأيام التغلب على التحريم الدينى الإسرائيلى والحظر السياسى الفلسطينى لإجراء الحفائر فى حر حبابيت/ جبل الهيكل تحت الحرم الشريف

(١١٩) Tacitus, The Complete Works (Translated by John Church and William Jackson Brodribb) Random House, New York, 1942, Book V:AS 70, 5.3. 504. 5.5 and 5.8.

الإسلامى. ورغم ما أورده يوسيفوس فى «الحروب اليهودية» عن أن الرومان استخرجوا أساسات الهيكل، فإن ممارسة الجنيزة العبرانية، أى تخزين أو تخبئة الوثائق غير المستخدمة المذكور فيها كلمة الرب قبل دفنها فى النهاية، تترك احتمال العثور على المزيد من الاكتشافات ممكنًا، كذلك الذى حدث عام ١٨٩٦ فى معبد بن عزرا بالقاهرة وفيما بين ١٩٤٧ و١٩٥٦ فى كهوف بالقرب من البحر الميت.

من المستحيل تحديد التواريخ المبكرة من التاريخ العبرانى بأى قدر من اليقين. وفى ظل الطبيعة البدوية للعبرانيين الأوائل، والاهتمام القليل من جانب العبرانيين المتأخرين بالعمارة، وتحريم الفنون التشكيلية، وانتشار استخدام الأخشاب، وما حدث من دمار اتسع نطاقه، فمن المرجح أنه سيكون من المستحيل تأكيد الكثير من الحقائق الأثرية المتعلقة بالمملكة الموحدة وما سبقها وما طبيعة العلاقات المصرية العبرانية وأصول التوحيد أثناء تلك العصور بشكل واضح.

من الواضح أن تقييم التأثيرات التوحيدية المحتملة بين العبرانيين الأوائل والمصرية يعوقه إلى حد كبير عدم وجود أى ذكر مصرى قبل القرن الثالث ق.م لإقامة العبرانيين فى مصر. بل إن الإشارات المصرية العديدة إلى محاربى عاپيرو فى مصر وفى كنعان، وكذلك إلى الشاسو، «سكان الصحراء»، البدو وصلتهم بإله اسمه ياهو أو يَهْوِه، تثير أسئلة كثيرة بقدر ما تقدم من إجابات، كما سنرى بعد قليل.

لابد من قبول أحاجى التاريخ العبرانى كما هى؛ ولكن رغم تلك الأحاجى، فمن غير المرجح أن تكون تواريخ أصولهم وإقامتهم فى مصر، التى يُفترض أن بعض الحاخامات والعلماء ذوى النزعة التقليدية استنتجوها من العهد القديم، صحيحة.

يجعل النسق اليهودى تقليدى النزعة إبراهيم فى كنعان فى وقت ما بين ٢٢٠٠ و١٩٠٠ ق.م، ويوسف فى مصر فى وقت ما بين ٢٠٠٠ و١٩٠٠ ق.م، والخروج العبرانى من مصر بقيادة موسى حوالى ١٥٥٠ ق.م، أى قبل إخناتون بحوالى ٢٠٠ عام. (نجد كذلك أن تاريخى إبراهيم ويوسف فى القرن الثامن عشر أو السابع عشر ق.م - حين كانت هناك هجرات كبيرة للساميين من بلاد ما بين النهرين إلى شرق المتوسط - قد وردا كثيرًا.)

الواقع أن مجموعة كاملة من التواريخ تبدأ من حوالى ١٥٠٠ ق.م فى أواخر العصر البرونزى و١٢١٠ ق.م فى بداية العصر الحديدى المبكر، تدخل فى مجال الاحتمال المعقول بالنسبة لإبراهيم ويوسف (وإقامة عشائر يوسف ويعقوب/ إسرائيل ونسلها فى مصر) وموسى، إن كانوا قد وُجِدوا بالفعل وإذا كان الخروج حقيقيًا بشكل جزئى على الأقل، ولم يكن أسطورة.

يدخل فى نطاق المعقولية كذلك ـ فى وجود الخروج أو عدمه ـ أن بعض العبرانيين كانوا من أصول مصرية، غير أنه من الواضح أن ذلك أمر لا يمكن إثباته. ومن ناحية أخرى، ووضعًا للأمر فى إطار الإشارات التوراتية الوحيدة إلى موسى، فمن المشكوك فيه أن يكون قائد العبرانيين «المصريين»، موسى، وهو شخص معاد للمصريين، مصريًا من الناحية العرقية، حتى وإن كان «موسى» اسمًا مصريًا بكل وضوح.

بناء على الوصف المفصل والدقيق فى كثير من الأحيان لمصر فى سفر التكوين، لا يمكن بحال من الأحوال استبعاد أن يوسف أصبح «على كل أرض مصر» (وزير مصر وكبير خزنة ضياع الفرعون)، كما جاء فى سفر التكوين، الآية ٤١ : ٤٣ وإذا استُخدم التاريخ العبرانى التقليدى ليوسف فى مصر وهو القرن العشرين ق.م، وإذا كان الخروج كما يقول سفر الخروج، الآية ١٢ : ٤٠، أن إجمالى المدة التى أمضاها العبرانيون فى مصر «كانت أربعمائة وثلاثين سنة»، فحينئذ يستتبع ذلك أن يكون يوسف من الناحية النظرية على الأقل كان وزيرًا فى مصر فى القرن العشرين أو التاسع عشر ق.م أثناء عصر الأسرة الثانية عشرة وأن موسى والخروج يمكن أن يكونا قد وقعا فى القرن السادس عشر أو أوائل القرن الخامس عشر ق.م.

من الواضح أن هناك أمرًا ما غاية فى الخطورة بشأن تلك التواريخ، حيث إنها لا تتناقض تناقضًا جليًا مع بعض الاكتشافات الأثرية، بل ولا مع أسفار العهد القديم المبكرة كذلك. فإذا كان سفر الملوك الأول، الآية ٦ : ١، يزعم أن بناء هيكل سليمان بدأ «فى سنة الأربع مئة والثمانين لخروج بنى إسرائيل من أرض مصر فى السنة الرابعة لملك سليمان» (ح. ٩٥٨ ق.م تاريخ محتمل)، فحينئذ يكون الاستنتاج الحتمى هو أن الخروج العبرانى من مصر وقع فى ح. ١٤٣٨ ق.م، أى قبل أكثر من مائة عام من عهد إخناتون. ويتناقض هذا بدوره مع سفر الخروج، الآية ١ : ١١، الذى يشير إلى أن

العبرانيين أجبروا على بناء «مدينتى مخازن فيثوم ورعمسيس» «لفرعون»، وهو ما يجعل العبرانيين الأوائل فى حالة «رعمسيس» فى عهد رمسيس الثانى (ح. ١٢٧٩-١٢١٣ ق.م) بلا شك.

غير أن الكثير من السيناريوهات الأخرى لها من يدافع عنها، وهم عادة من بين المؤرخين الدينيين وعلماء المصريات والمؤرخين الذين تشذ آراؤهم عن إجماع العلماء. فغالبًا ما يساوى المؤرخون الدينيون بشكل دائم بين الهكسوس وطردهم والعبرانيين والخروج الذى وقع ح. ١٥٥٠ ق.م. وغالبًا ما يفترض الخارجون عن الإجماع أن إقامة العبرانيين فى مصر تبدأ فى القرن السابع عشر ق.م من وأن الخروج وقع فى القرن الخامس عشر ق.م، ومن المفترض أن المعارك المصرية مع الإسرائيليين، كما جاء وصفها فى لوحة مرنبتاح ومن المفترض على جدار عشقلون (عسقلان) بالكرنك، وقعت بعد عام ٩٥٠ ق.م فى عصر المملكة العبرانية الموحدة.

بعض هذه الأُطُر لها ميزة الاعتماد على احتمالات أثرية متماسكة وتجعل رواية العهد القديم (كذلك) متماسكة إلى حد كبير جدًا، ولكن بها عيب كبير وهو أنها تتناقض مع عدد ضخم من العوامل الأخرى الأكثر معقولية. والأمر الأهم هو أن الأُطُر الخارجة عن الإجماع كثيرًا ما تفترض وجود تلاعب ضخم وغير معقول فى الترتيب الزمنى المقبول عادة للتاريخ المصرى.

فى السنوات الأخيرة أسفرت تلك الآراء الخارجة عن الإجماع، الصادرة عن ديڤيد رول والكثير من الماسونيين وغيرهم ضمن من توصف على نطاق واسع بمدرسة «الترتيب الزمنى الجديد»، عن العديد من المجموعات المختلفة للتواريخ المصرية والعبرانية المعدلة. وقد أبدى المحفل الماسونى فى إنجلترا تأييدًا كبيرة لمدرسة الترتيب الزمنى الجديد، بما فى ذلك تحديد تاريخ ١٤٤٧ ق.م للخروج وتاريخ ١٠٢٢-١٠٠٦ ق.م لإخناتون. فى كتاب «اختبار الزمن: العهد القديم، من الأسطورة إلى التاريخ» A Test of Time: The Bible: From Myth to History (ويُعرف فى الولايات المتحدة باسم Pharaohs and Kings) يجعل ديڤيد رول موسى فى عهد الفرعون سوبك حتپ الرابع باعتباره أميرًا مصريًا قاد الخروج بعد ذلك فى عام ١٤٥٣ ق.م، مما يؤدى إلى تقديم العصر البرونزى إلى ١٢٢٠-٨٢٠ ق.م، ويجعل إخناتون معاصرًا

للملك داود فى أواخر القرن الحادى عشر ق . م ، ويجعل حورمحب معاصراً لسليمان حوالى عام ٩٧٧ ق . م ، حيث يتزوج سليمان ابنة حورمحب ، ويربط رمسيس الثانى والفرعون شيشق الذى جاء ذكره فى العهد القديم ونهب هيكل أورشليم حوالى ٩٢٥ ق . م ، الخ . وقد دحض الكثير من علماء المصريات ، وخاصة ك . أ . كيتشن (المولود فى ١٩٣٢) فرضيات رول دحضًا تامًا [١٢٠] .

استحالة ربط العبرانيين (أو أى شعب آخر محدد تحديداً واضحًا) بالهكسوس (كما يفعل الكثيرون) ، والشك المتعلق بالعاپيرو والعبرانيين (وهى الصلة التى أكدها البعض) ، واستحالة اقتطاع حوالى ٣٥٠ سنة من تاريخى أخناتون ورمسيس الثانى المحتملين (كما يفعل رول) والتناقضات التى فى العهد القديم ، كل هذه الأمور تجعل تلك الأطر غير محتملة إلى حد كبير بحيث يصبح من الضرورى اعتبار التلاعب أو الرومانسية أو المواقف المجنونة أو البحث عن المجد هى الدوافع التى وراءها .

هناك يقين نصى وتصويرى فى الترتيب الزمنى للأسرات المصرية من الثامنة عشرة حتى العشرين (ح . ١٥٥٠-١٠٦٩ ق . م) وعصر الانتقال الثالث (ح . ١٠٦٩-٧٤٧ ق . م) والكثير جداً من الاتفاق مع الترتيبات الزمنية وقوائم الملوك والحروب الخاصة بأقطار أخرى ، وخاصة الحيثيين والآشوريين والبابليين ، بحيث يجعل التغييرات التى تصل إلى ٣٥٠ عام فى التواريخ أثناء تلك الفترات من التاريخ المصرى غير ممكنة .

بالنسبة للعبرانيين ، يوحى الترتيب الزمنى «المعقول» بأن أغلب الظن هو أن العبرانيين الأوائل (ربما كان يقودهم إبراهيم الأسطورى) قد ظهروا فى كنعان ، أو وصلوا إليها ، أثناء العصر البرونزى المتأخر ، فى أواخر القرن الرابع عشر أو أوائل القرن الثالث عشر ق . م . وتشير الأدلة الأثرية - الأوانى المنزلية والجرار والأدوات - التى عُثر عليها فى المستوطنات الإسرائيلية التى تعود إلى القرن الثالث عشر ق . م فى تلال

---

(١٢٠) Rohl, David, A Test of Time: The Bible: From Myth to History, Century, London, 1995 and in www .nuki.net/ perRenput/Reaction/RplyYurco.html\ Biblical Archaeology: Time to Think Again? at in the 199f Introduction to the reprinted The Third intermediate period in Egypt, Aris & Philips, England, 1986.

السامرة(*) إلا أن العبرانيين كانوا متشابهين ثقافيًا واجتماعيًا مع الكنعانيين، الأمر الذى يعزز أحيانًا افتراض خروج الإسرائيليين من الجماعة العرقية الكنعانية.

ومن ناحية أخرى، جاء العبرانيون من بلاد ما بين النهرين كما يقول العهد القديم، حيث كانوا يحملون ثقافة العصر البرونزى المتأخر وإلهًا بابليًا رئيسيًا واتجاهًا توحيديًا أول ورثوه من نسق الإله مردوخ وإله القمر سين راعى مدينتى أور وحرّان اللتين يقال إن إبراهيم عاش فيهما. وفى إطار هذا السيناريو، ربما أقامت عشائر يوسف ويعقوب/ إسرائيل فى مصر، وخاصة فى الوجه البحرى (فى فيثوم: پر آتوم؟ وپى رعمسيس) على الأقل منذ القرن الثالث عشر ق.م. وأغلب الظن هو أن موسى، أو شخصًا مثله، قاد هؤلاء العبرانيين فى عهد رمسيس الثانى (حكم ح. ١٢٧٩-١٢١٣ ق.م)، أو عهد الفرعون مرنپتاح(ح. ١٢١٣-١٢٠٣ ق.م). وربما لحقت عشائر يوسف ويعقوب/ إسرائيل بالعشائر العبرانية أو السامية الكنعانية أو العبرانية الأولى فى كنعان، التى ربما كانت تشمل العابيرو و الشاسو.

يلغى هذا السيناريو «المعقول» على الأرجح أى اتصال مباشر بين موسى وإخناتون التوحيدى الأول (ح. ١٣٥٢-١٣٣٦ ق.م). فموسى «كبر ونما كشخصية من الذاكرة فحسب... وعلى عكس موسى، إخناتون... كان شخصية تاريخية بشكل حصرى وليست من الذاكرة.»(١٢١) ولكن إذا أردنا على سبيل الطرافة أن نأخذ فى اعتبارنا كل ما يسمى احتمالات، فحينئذ ربما يكون موسى الذى قيل إنه عاش حوالى ١٢٠ عامًا قد تعرف على إخناتون حين كان فى الثمانين أو التسعين من عمره وربما عرف حور محب (ح. ١٣٢٣-١٢٩٥ ق.م) حين فرغ من مهمة الإطاحة بعبادة آتون. وتجعل روايتا مانيتون وكيريمون المشوشتان، اللتان يرويهما يوسيفوس بطريقة على نفس القدر من التشويش، موسى فى زمن الفرعون أمينوفيس (إخناتون؟)(**) وفى سياق عبادة الشمس.

(*) جزء من الضفة الغربية لنهر الأردن الحالية. والتسمية التى تستخدمها إسرائيل حاليًا للضفة الغربية هى يهودا والسامرة ـ المترجم.

(١٢١) Assmann, Jan, Moses The Egyptian, The Memory Of Egypt in Western Monotheism, p. 23

(**) أمينوفيس هى الصيغة اليونانية للاسم المصرى أمنحتپ، وكان اسم إخناتون قبل تغييره هو أمنحتپ الرابع ـ المترجم.

غير أن هذا كله لا يستبعد الاتصالات المحتملة بين عشائر يعقوب/ إسرائيل وعهد إخناتون. وهو فوق هذا وذاك لا يغير شيئًا فيما يتعلق بالاحتمال القوى بأن موسى والعبرانيين عاشوا فى مصر فى جو لاهوت الإله الرئيسى آمون رع الذى عاد بتأثيراته التوحيدية وتأثيرات توحيد إخناتون الأول، وكذلك ذكريات عصر إخناتون.

اعتبارًا من عشرينيات القرن العشرين كان هناك توسع فى عرض رأيين متطرفين ومجموعة من الخيارات الوسطية المتعلقة بتواريخ العبرانيين الأوائل، بما فى ذلك مسألة إقامة العبرانيين فى مصر. فقد قامت بهذا البحث ومازالت تقوم به مجموعة مختلفة الاتجاهات تتألف فى المقام الأول من العلماء الأمريكيين المتخصصين فى شئون الشرق الأوسط. وتضم هذه المجموعة الكثير من العلماء الرائعين، كما تضم أناسًا على صلة وثيقة، أو كانت وثيقة، بالمسيحية، ومحبين لليهود، ومعادين للسامية، ومعادين للصهيونية ,واليساريين المتطرفين، واليمينيين المتطرفين، وعددًا لا بأس به من المجانين. والواقع أن الدراسات العبرانية اليهودية تكاد تنافس الدراسات المصرية بسبب الاهتمام الكبير الذى حظيتا به والنظريات المتهورة التى أفرزتها.

يعتبر الأمريكى ويليام فوكسويل ألبرايت William Foxwell Albright (١٨٩١ ـ ١٩١٧) الممثل الأبرز لوجهة النظر المتطرفة «الأصولية» الموروثة من القرن التاسع عشر. فقد افترض فى كتابه «من العصر الحجرى حتى المسيحية» From Stone Age to Christianity وغيره من الكتب أن العهد القديم يتوافق بشكل أساسى مع الحقيقة التاريخية والاكتشافات الأثرية، بما فى ذلك قصص بلاد ما بين النهرين وإبراهيم (وكونه فى مصرح. ١٨٠٠ ق.م)، وموسى والخروج من مصر والغزو العسكرى لكنعان الذى قام به الإسرائيليون المميزون عرقيًا فى أواخر القرن الثالث عشر ق.م.

يقبل القليل جدًا من العلماء المحدثون آراء ألبرايت، ويبدو فى الواقع أنه يدحضها أو يقوضها إلى حد كبير الاكتشافات الأثرية، والإشارة التوراتية الوحيدة إلى الصلة بين إبراهيم وبلاد ما بين النهرين، والرواية التوراتية لإقامة العبرانيين وخروجهم، والشكوك الخطيرة المتعلقة بالسمات العرقية والدينية المميزة تمامًا للعبرانيين الأوائل فيما يتصل بالكنعانيين، وتناقضات العهد القديم نفسها، الخ.

إن إصرار ألبرايت على أن نصوص نوزى التى تعود إلى بلاد ما بين النهرين فى

القرن الرابع عشر ورسائل ماري التي تعود إلى عام ١٨٠٠ ق. م وغيرها من نصوص بلاد ما بين النهرين تكشف عن تشابه كبير في أسلوب الحياة والعادات الأسرية والقوانين عند العبرانيين وفي بلاد ما بين النهرين، ولذلك تجعل أصل إبراهيم الذي يعود إلى بلاد ما بين النهرين ممكنًا، أمر غير قابل للتصديق. وكوننا نشير إشارة صحيحة إلى هذا التشابه شيء - حتى ولو كان كل ما يعنيه هو أنه كانت هناك ممارسات مشتركة في أنحاء الشرق الأوسط القديم - شيء وأن نستنتج منه أن شخصية أسطورية كانت موجودة شيء آخر. وبينما لا يمكننا استبعاد أصل إبراهيم المفترض الذي يعود بلاد ما بين النهرين استبعادًا تامًا لأنه يعتمد على القصص التي في العهد القديم فحسب، فمن الواضح أنه لابد من التعامل مع هذا الأمر بحذر أكبر بكثير مما تعامل به ألبرايت معه. ولابد كذلك من موازنته بحقيقة أن العادات والقوانين والديانة العبرانية لا تشير إلى تأثير بلاد ما بين النهرين فحسب، بل تشير كذلك إلى مزيج من تأثيرات ما بين النهرين وكنعان ومصر والحداثة الجذرية التي قامت على تلك التأثيرات.

افترض المؤرخ الألماني ألبريشت ألبرت (١٨٨٣ - ١٩٥٦) Albrecht Albert في كتاب «مقالات عن تاريخ وديانة العهد القديم» Essays on Old Testament History and Religion وكتب غيره عن وجود جماعة بدوية إسرائيلية مميزة من الرعاة في الصحراء القريبة من كنعان. وهاجرت هذه الجماعة شيئًا فشيئًا وبطريقة سلمية إلى المرتفعات الكنعانية قبل أن يلحق بها العبيد الفارون من مصر وغيرهم من الجماعات ويدخلون في صراع مسلح مع الدول المدن الكنعانية. وكان ذلك الاتحاد من الجماعات هو الذي أقام الأمة الإسرائيلية في كنعان والأردن.

يفترض بعض العلماء، وخاصة الأمريكي چورچ إيمري مندنهول George Emery Mendenhall المولود في ١٩١٦) في كتابه «الغزو العبراني لفلسطين» The Hebrew Conquest of Palestine وكتب غيره أن مجموعة صغيرة فحسب من العبرانيين بقيادة موسى وبمفهوم جديد خاص بإله واحد وعهد أكثر مساواة جاءت من مصر في أواخر العصر البرونزي. وكان ذلك العهد مع يَهْوه يقوم على حماية الرب لكل عائلة إسرائيلية ويتعارض مع المَلَكيَّة على النمط المصري أو الشرق أوسطي. ويفترض مندنهول أن هذه الجماعة لم تغزُ كنعان بل اختلطت مع شعب متنوع الأعراق

من الساميين والهندوأوروپيين والحوريين فى كنعان وجعلوهم يعتنقون معتقدات يَهْوه الخاصة بهم. وأصبحت هذه الجماعة التى كانت تقيم خارج مجتمع التيار العام تُعرفَ باسم عاپيرو (التى ربما اتصلت بها تسمية «عبرانى»)؛ أى أنها كانت ميليشيات متمردة من المحاربين المغيرين المعارضين للحكومات والاقتصادات والديانات القائمة. ويقدم مندنهول ما يبدو إيحاءاً معقولاً جداً بأن العاپيرو/ الإسرائيليين استخدموا الإله يَهْوه عنصراً أساسيًا فى كفاحهم ـ كانت ثورة فلاحين فى الواقع ـ لإقامة هُوية مميزة فى هيئة القبيلة الإسرائيلية، غير أن تلك الجماعة كان طابعها الأساسى دينى وليس عرقيًا.

أبرز الأمريكى نورمان كارول جوتڤالت (المولود فى ١٩٢٦) فى كتابه «قبائل يَهْوه، علم الاجتماع الدينى لإسرائيل المحررة» The Tribes of Yahweh, A Sociology of the Religion of Liberated Israel وكتب غيره رأى مندنهول، وخاصة نظريات الصراع الطبقى والتحرير التى على النمط الماركسى. وهو يفترض أن الإسرائيليين كانوا فلاحين كنعانيين مضطهدين اجتماعيًا وسياسيًا، وأنهم أصبحوا اتحاداً من جماعات العاپيرو المتمردة ونجحوا فى الثورة على الدول المدن الكنعانية التى يحكمها المستبدون والأرستقراطيون. وبعد ذلك أقام الإسرائيليون واليهود المحررون نظامًا اتحاديًا أكثر مساواة يضم قبائل متساوية من الناحية السياسية مع وجود حكومة مركزية تتمتع بسلطات محدودة فحسب تحولت إلى دويلات ناشئة.

يضم علماء آخرون الشاسو البدو إلى الأصل المركَّب الذى وضعوه للإسرائيليين. إذ يفترض عالم المصريات الألمانى رفاييل جيفيون (١٩١٦ ـ ١٩٨٥) Raphael Giveon فى كتابه «الشاسو البدو من الوثائق المصرية» Bédouins Shasu des Documents Egyptiens وكتب وغيره، وعالم المصريات الكندى دونالد ب. ردفود Donald B. Redford (المولود فى ١٩٣٤) فى كتابه «مصر وكنعان وإسرائيل فى العصور القديمة» Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times، أن الإسرائيليين الأقدمين كانو فى الأساس من الشاسو الذين أقاموا فى المرتفعات الوسطى من كنعان فى أواخر القرن الرابع عشر ق. م. ويفترض أنه «فى عهد مرنپتاح ظهر كيان يسمى «إسرائيل» له كل سمات جيب الشاسو ربما فى مرتفعات الفرات (المنطقة الوسطى الحالية من إسرائيل وفلسطين). . . »(١٢٢).

(١٢٢) Redford, Donald B., Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times, p. 275.

يعتقد ردفورد أنه « . . . ربما لم يكن هناك أى جزء من الإسرائيليين فى مصر أثناء عصر الدولة الحديثة بالقدر الذى أدى فيما بعد إلى رواياتى الإقامة والاستعباد» وأن حكاية الخروج كانت تعديلاً إسرائيليًا لـ«قصة أصلية» كنعانية تقوم على الذكريات «الفولكلورية» لغزو الهكسوس ثم طردهم من مصر . وتفسير ردفورد هو أنه «من المفارقة» أن هذه الحكاية «لم تعش فى ذلك التراث (الكنعانى) وإنما بين جماعتين لم تشتركا فى الأحداث التاريخية بحال من الأحوال، وهما اليونانيون والعبرانيون»[١٢٣] .

يفترض عالم المصريات الأمريكى فرانك . يوركو Frank J. Yurco (المولود فى ١٩٤٤) فى مقالة «حملة مرنپتاح الكنعانية وأصول إسرائيل» Merenptah's Canaanite Campaign and Israel's Origins[١٢٤] وجود أصل مركّب يجمع بين الكنعانيين وشعوب البحر البدو الشاسو للعبرانيين . وهو يقول إنه بعد الخروج من مصر الذى شمل عدداً صغيراً من الناس، كان الإسرائيليون شعبًا قد تشكل بالفعل بحلول حوالى ١٢٠٩ ق . م كما تشير لوحة مرنپتاح . ويعتقد يوركو كذلك أن بعضًا من مناظر المعارك تشمل حربًا بالعربات على جدار عشقلون (عسقلان) فى معبد آمون بالكرنك، وعادة ما تُنسب بشكل مؤكد إلى رمسيس الثانى (ح . ١٢٧٩-١٢١٣ ق . م)، ينبغى نسبها إلى مرنپتاح (ح . ١٢١٢-١٢٠٣ ق . م) وتضم جنوداً إسرائيليين .

هناك عيوب ونقص فى الأدلة الكافية فى كل ما سبق من نظريات . والعنصر الأكثر ثباتًا فيها، وجرت مناقشته على مدار القرن الماضى، هو أن العبرانيين خرجوا من بين العاپيرو، ذلك الشعب البدوى المحارب الذى يقوم بأعمال السلب، وكانت تلك تسميته عند المصريين بينما كان يسمى فى اللغة الأكادية ساجاز (محطمو الرءوس السلابون) . ورغم الطابع الحدسى لهذه النظرية، فإن أصول العبرانيين والعلاقات والتأثيرات المصرية العبرانية المبكرة تعتمد إلى حد كبير جداً على الأدوار التى نعطيها لكن من العاپيرو والشاسو .

كان الشاسو بدواً يتمتعون بالشجاعة والقدرة على الاحتمال تبادلوا العلاقات فى

---

(١٢٣) المرجع السابق، ٣٧٨ و٤١٢ و٤٢٢ و٤١٣ و٤٢٢ .
(١٢٤) فى .Journal of the American Research Center in Egypt-23, 1986

بعض الأحيان مع مصر، ولكنهم كان يخلقون المشاكل لمصر باستمرار باعتبارهم بدواً رُحّلاً على حدودها الشرقية، وكذلك مغيرين ولصوص وغزاة ومهاجرين محتملين، وبصفتهم أعداء في المعارك الحربية. وكثيراً ما كان الآسيويون، العامو، ومنهم البدو الشاسو من رتنو الغرب آسيوية (كنعان وسوريا)، يلجأون إلى مصر الخصبة أرضها في أوقات الجفافَ والمجاعة. والقصص التوراتية التي تتحدث عن رحلات إبراهيم وإخوة يوسف وأخيراً عائلة يعقوب/ إسرائيل إلى مصر صور حية تعكس هذا الواقع، وقد تشير كذلك إلى العادات البدوية الخاصة بعائلة إبراهيم التي تشبه عادات الشاسو.

كثيراً ما يشير الفن والنصوص المصرية إلى الشاسو، حيث يبدو أن أول إشارة إليهم كانت على الطريق الصاعد الذي يربط بين المعبد الجنائزي ومعبد الوادي للفرعون أوناس (ح. ٢٣٧٥-٢٣٤٥ ق.م) بسقارة حيث توصف معارك جرت مع الشاسو. ووصف ويني الموظف بالوجه القبلي والقائد في جيش پپي الأول (ح. ٢٣٢١-١٢٨٧ ق.م) أو مرنرع (ح. ٢٢٨٧-٢٢٧٨ ق.م) على جدار مقبرته في أبيدوس حملته العسكرية ضد الشاسو التي «أتلف» فيها «أرض سكان الرمال الآسيويين وسواها». ويصف سنوهي في «حكاية سنوهي» «أسوار الحاكم» التي أقيمت لصد الآسيويين ولسحق مسافري الصحراء (الشاسو)[١٢٥] الذين كانوا موجودين بالفعل حوالي عام ١٩٥٥ ق.م.

تمثل البعثة التجارية المصورة على اللوحة الجدارية الشهيرة في مقبرة حورمحب (BHE، ح. ١٩٢٥ ق.م) في بني حسن شمالي هرموپوليس بدواً من رتنو. ويمكن أن يكون إبشا، أو أبوشي، قائد هؤلاء البدو السبعة والثلاثين أحد العَبرانيين، أو العبرانيين الأوائل؛ ويسمى المرافق العسكري لداود أبيشاي في سفري صموئيل الأول وصموئيل الثاني. ويُشار إلى إبشا على أنه حقا خاسوت (حاكم البلاد الأجنبية)، فيما يبدو إحدى أقدم الإشارات إلى هذا التعبير (الهكسوس) لتسمية زعماء البلاد الأجنبية.

تفتح لوحة خنوم حتپ الجدارية الباب لاحتمال أن الشخصيات العبرانية التي تبدو

(١٢٥) Lichheim,Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume I, pp. 19-20 and 224.

أسطورية مثل الراعيين البدويين إبراهيم ويوسف ربما كانا من بين البدو الآسيويين الذين كثيراً ما كانوا يسافرون إلى مصر فى عصر الأسرة الثانية عشرة (ح. ١٩٨٥-١٧٩٥ ق.م)، بل وربما كانا من البدو الشاسو، ولكن كما هى العادة، فإنه لا يسهل الوصول إلى أى شيء سوى الاحتمالات النظرية الغامضة. واستناداً بشكل تام إلى الأوصاف التوراتية، فمن الممكن أن يكون إبراهيم كذلك من بلاد ما بين النهرين أفلح فى الاستقرار فى منطقة حِبْرُون (الخليل).

اعتباراً من الدولة الحديثة (ح. ١٥٥٠-١٠٦٩ ق.م) يصبح لدينا أوصاف تامة جداً للشاسو، وخاصة وصف عهد تحتمس الأول (ح. ١٥٠٤-١٤٩٢ ق.م) لمعاركه التى تشمل تلك التى خاضها ضد الشاسو «الأجانب الذين يكرههم الإله»(١٢٦) وخاصة فيما تسمى «نشرة» رمسيس الثانى التى يصف فيها «النصر» الذى حققه فى قادش (ح. ١٢٧٤ ق.م) وأساليب الشاسو المخادعة. وجاء ذكر الشاسو فى نصوص كثيرة أخرى، من عهود ما لا يقل عن ستة فراعنة آخرين من الدولة الحديثة ثم شيشنق الأول (ح. ٩٤٥-٩٢٤ ق.م) وپسماتِك الأول (ح. ٦٦٤-٦١٠ ق.م).

فى أواخر عصر الأسرة التاسعة عشرة (أواخر القرن الثالث عشر وأوائل القرن الثانى عشر)، أشارت رسالة من أحد حرس الحدود إلى أنه سُمِح لشاسو أدوم بدخول پى توم (فيثوم فى العهد القديم) من أجل «الحفاظ علَى حياتهم وحياة ماشيتهم. . .»(١٢٧) ومرة أخرى تكون الصلة العبرانية محتملة من الناحية النظرية هنا. فهذه الرسالة المصرية (وكذلك النقوش المتعلقة بوجود العاپيرو فى هذه المنطقة، وادى الطُميلات)، تلقى بظلال من الشك على تحليل ردفورد القائل بأنه لم يكن هناك أجانب فى المنطقة وأن حدود مصر الشرقية كانت محروسة حراسة جيدة بحيث لا يُسمح للعبرانيين (أو من المفترض أى أناس غيرهم) بالخروج من مصر فى أواخر القرن الثالث عشر ق.م. ومن الواضح أن الحدود كانت محروسة حراسة جيدة ولكن من الواضح كذلك أنه كان هناك استعداد مصرح به من جانب حرس الحدود بالسماح لبعض الناس على الأقل بالدخول والخروج.

(١٢٦) Lalouette, Claire, Textes Sacrés et Textes Profanes de l'Ancienne Egypte, I, Des Pharaons et des homes, p. 91.

(١٢٧) Wilson, John in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, p. 259.

يلاحظ ردفود وآخرون أنه فى معبدى صولب والعمارة غرب، بالقرب من الجندل (الشلال) الثالث فى النوبة، هناك إشارة إلى مَكان يسمى «ياهو فى أرض الشاسو». وفى صولب، تسمى قائمة طبوغرافية أقامها أمنحتپ الثالث (ح. ١٣٩٠-١٣٥٢ ق.م) هذاَ المكان يهوع (أو يهوعو)، وقد كُتب فى معبد رمسيس الثانى (ح. ١٢٧٩-١٢١٣ ق.م) فى العمارة غرب «ياهو». ويستشهد ردفورد ورفاييل جيفون بهذه النقوش لتعزيز نظريتهما القائلة بأن العبرانيين هاجروا من الشاسو وأصبحوا فيما بعد «الشاسو/ الإسرائيليين» كما يسميهم ردفورد[١٢٨].

يذكر ردفورد أنه «بلا شك... لدينا هنا [نقوش صولب والعمارنة] الحروف الأربعة المكوِّنة لاسم الإله الإسرائيلى «يَهْوه»... والاستنتاَج المعقول الوحيد هو أنه لابد من البحث عن أحد المكوِّنات الأساَسية فى الاتحاد اللاحق الذى كان يشكل إسرائيل، والمكوِّن الذى بدأت به عبادة يَهْوه، بين شاسو أدوم فى نهاية القرن الخامس عشر ق.م». غير أن ردفورد يحرص علىَ ألا يعنى ذلك أن «إسرائيل»... التى جاء ذكرها فى سفر القضاة أو المملكة المبكرة كانت موجودة بالفعل فى أدوم فى ذلك الوقت...»[١٢٩].

لا شك فى أن ردفورد محق فى افتراض أن نقوش «ياهو» تلك أدلة قوية تتعلق بالأصول المحتملة للعبرانيين. أما الرأى الشاذ القائل بأنها تشير إلى الشاسو/ العبرانيين فى كنعان بعد الخروج من مصر الذى جرى فى القرن الخامس عشر ق.م فلابد من استبعاده على الفور، مع أنه من الممكن أن المصريين كان يخلطون أحيانًا بين العبرانيين والشاسو. كما أنه من المحتمل كذلك أن ردفورد محق فى افتراضه أن الإشارة الواردة على لوحة پسماتك الأول (ح. ٦٦٤-٦١٠ ق.م) إلى «شاسو الجنوب فى الدلتا» قد تشير إلى العبرانييَن، أو العبرانيين من الفنتين[١٣٠].

من المؤكد أن هذا كله يمثل إشارات قوية، ولكنه لا يمثل دليلاً بحال من الأحوال. ولابد من أن نأخذ فى الاعتبار الخلفية الثقافية المشتركة إلى حد ما للشاسو والعاپيرو

---

(١٢٨) Redford, Donald B.. Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times, pp. 272, 273 and 280.

(١٢٩) المرجع السابق، ص ٢٧٢-٢٧٣.

(١٣٠) المرجع السابق، ص ٤٤٤.

والعبرانيين قبل القفز إلى النتائج فيما يتعلق بأصل العبرانيين واسمهم وصفات يَهْوِه العبراني، وهي التي ربما كانت لها مصادر بين العديد من الجماعات العرقية.

لا بد أن نبدأ بحقيقة أن كلاً من معنى يَهْوِه، المفترض أن موسى اخترعه في القرن الثالث عشر ق.م، ونطقه الصحيح قد ضاعا. فهل يعني: أنا ما هو أنا؟ أم أنا من كنت؟ أم أنا من سأكون؟ أم سوف أجعل ما أشاء يكون؟ أم هو يوجد ما هو موجود؟ وهل يُنطق بالفعل «يَهْوِه» أم أن هذا يبدو على الأرجح مجرد الافتراضَ الأكثر منطقيةً؟

من الواضح أن «ياهو» و«يَهْوِه» مشتقان من نفس الجذور الأصلية السامية العامة، وبشكل أخص من الجذور الأصلَية الفينيقية والعبرانية والآرامية والعربية وتلك التي تعود إلى بلاد ما بين النهرين المرتبطة بالآلهة بواسطة «يا» و«يو» و«ياه» و«يار» و«ياهو» و«يام» بأسمائها، وترتبط بعشرات من أسماء الأشخاص والمواقع الجغرافية. وكانت تلك المصطلحات شائعة بالنسبة للشعوب السامية، التي ربما كانت تضم الشاسو والعبرانيين. وهناك حجة وجيهة لعبادة ياهو بين العبرانيين قبل تحديد مصطلح «يَهْوِه» بشكل حاسم في سفر الخروج، الآية ٣: ١٤ و١٥ . وقد سُميت أم موسى يوكابدَ، وهو ما يعني «مجد يو»، وهو ما يشير إلى أن قبيلة موسى، وهم اللاويون، ربما عرفت على أقل تقدير إلهًا من العائلة التي تحمل أسماؤها الحروف ياهو، وهي الآلهة التي تحمل أسماء مثل يو أو ياهو أو يهوا أو حتى يَهْوِه. ومن الواضح أنه هناك على الأقل وعى مَدْيَنى(*)، أو قيني (إلى الشرق من العقبة وَفي شمالي كنعان وسيناء)، بيَهْوِه، حيث كانَ موسى بين هؤلاء الساميين التابعين لحميه يثرون الكاهن حين حُدِّد المصطلَح وقَبِل يثرون يَهْوِه باعتباره «أعظم من جميع الآلهة»[١٣١] ومن الواضح أن «ياهو» المجتَمع اليهودي الابتداعي في الفنتين بجنوبي مصر كان هو يَهْوِه اعتبارًا من منتصف القرن السابع ق.م.

وهناك كذلك حجة أخرى تؤيد وجود مرشح قديم آخر للحروف الأربعة يَهْوِه، حيث إنه طبقًا لما جاء في نصوص رأس شمرا الأوجاريتية(**) التي تعود إلى حَ.

(*) نسبة إلى أهل مدين ـ المترجم.

(١٣١) سفر الخروج، ١٨: ١١ .

(**) أوجاريت مدينة قديمة كانت تقع غربي سوريا على البحر المتوسط. وقد ازدهرت المدينة كمركز تجاري في الفترة من منتصف القرن الخامس ق.م حتى أواخر القرن الثاني ق.م، إلا أن زلزالاً دمر المدينة ـ المترجم.

١٤٥٠ ق. م، فإنه من المرجح أن تكون قراءة أحد أسماء إله البحر الكنعانى يام هى «يو». ويو قريبة لغويًا من يام، الابن «المفضل» و«المحبوب»[١٣٢] للإله إيل. وهناك ما يغرى بقراءة «ياوى» أو «ياوو» أو حتى يَهْوه عوضًا عن «يو» أو «يام» وهذا هو الإغراء الذى استسلم له البعض. وعلى أية حال فمَن المؤكد أن لدينا واحدة من أقدم الإشارات ـ أقدم من صولب والعمارة ـ إلى الإله الذى كان عضواً فى عائلة الآلهة التى تحمل أسماؤها الحروَف ياهو وسلفًا ليَهْوه. كما أن لدينا وصفًا لصفات عضو محتمل فى عائلة الآلهة التى تحمل أسماؤها الحَروف ياهو. ومع ذلك، فإنه على المستوى اللاهوتى لا يبدو أن هناك أية طريقة واقعية للمساواة بين يام ويَهْوه، حتى وإن كانت علاقتهما المشتركة مع البحر والعواصف التى تهب على البحر تمحَوها حقيقة أن يام كان تجسيداً للبحر ويَهْوِه ليس تجسيداً لأى شىء.

قد تكون الآلهة جميعها التى بها الحروف «ياه» كذلك أعضاء فى العائلة التى تحمل أسماؤها الحروف ياهو وأسلافًا أو صوراً سبقية ليَهْوه الخاص بموسى أو حتى نسخًا بدائية من يَهْوه. ومع أن هذا لا يعد دليلاً فى حد ذاته، فإن العقيدة القبلانية(*) تؤمن بأن ياه هو النسَخة النووية من يَهْوِه.

النقطة الجوهرية هى أنه رغم استنتاج ردفورد الصلب أن النقش المصرى «ياهو» مساو للحروف العبرانية الأربعة «يَهْوِه»، فليس الأمر واضحًا بالمرة.

ربما يكون الأمر كذلك هو أن الشاسو كانوا من بين أول الشعوب التى عبدت عائلة الآلهة التى تحمل أسماؤها الحروف «ياهو»، ولكن ليس بالضرورة أنها عبدت إلهًا اسمه يَهْوه. وربما أمكن نطق النقش «ياهو» فى العمارة غرب «ياهوو» و«ياهوى» فى أرض الشاَسو وليس « يَهْوه فى أرض الشاسو»، ويزعم بعض علماء اللغة أن النقش «يهوع» فى صولب يمكن لَفظه «يهوا» (أو «يهواو» و إذا قرء «يهوعو»). وليس هناك وصف فى أى مكَان لصفات ياهو مذكور فى صولب، ولذلك ليس هناك من سبيل لتحديد مدى قربه أو بعده من صفات «يَهْوِه» اللاحق.

---

(١٣٢) Ginsberg, H.L. in Ancient NearEastern Texts Relating to the Old Testament, pp. 129 and 134.

(*) القبلانية عقيدة سرية تعاليمها سرية ذات أصول ربانية (حاخامية) غالبًا ما تقوم على التفسير السرى للأسفار العبرانية ـ المترجم.

على المستوى اللاهوتى على أقل تقدير، فإنه من الجرأة المساواة التامة بين «ياهو» الشاسو (أو «ياهو» الأوجاريتى فى هذه الحالة) و يَهْوه العبرانى. فالأمر ليس مسألة لغويات فحسب، بل هو كذلك مسألة سياق ومضمون. والسياق والمضمون يؤيدان بقوة كون يَهْوه موسى، أو يَهْوه الإسرائيليين الأوائل، على أقل تقدير إلهًا ذا صفات جديدة. وحتى إذا كانت الآية ٦ : ٣ من سفر الخروج تقول إن يَهْوه هو نفسه إله إبراهيم، إيل شادّاى، «الله القدير»، فإن الصفات التى وصف بها موسى يَهْوه كانت تختلف اختلافًا واضحًا عن صفات إله إبراهيم. وحتى إذا كان يَهْوه موسى لم يكن يعنى التوحيد الكامل، فقد خطا خطوة ثورية فى هذا الاتجاه، وهو ما لم تفعله الآلهة المسماة ياه ويو وياهو وغيرها، بل وكذلك إيل شادّاى. وعلى أقل تقدير، فإنه إذا لم يكن يَهْوِه إلهًا جديدًا تمامًا، فقد كان تفسيرًا جديدًا كل الجدة لإله قديم أو توليفة من الآلهة القَديمة.

من المؤكد أن استنتاج كون الإسرائيليين هم الشاسو، أو الشاسو فحسب، سوف يستبعد تلك النظرية غير المؤكدة، ولكن يبدو أنها مهمة، التى تقول إن العبرانيين خرجوا من العاپيرو. ومن المهم أن نشير إلى أن المصريين ميزوا بشكل واضح بين الشاسو والعاپيرو؛ إذ يثبت العديد من النصوص أنهم حين كانوا يعنون الشاسو كانوا يقولون ذلك، وحين كانوا يعنون العاپيرو كان يقولون ذلك. وحيثما تُذكر الجماعتان فى النص نفسه، كما فى لوحة أمنحتپ الثانى (ح. ١٤٢٧-١٤٠٠ ق.م) فى منف (عثر عليها أحمد بدوى فى عام ١٩٤٣ وتوجد حاليًا فى المتحف المصرى بالقاهرة)، حيث جاء ذكر «٣٦٠٠ عاپيرو» و«١٥٢٠٠ شاسو»[١٣٣] منفصلين باعتبار أنهم وقعوا أسرى فى رِتنو.

ويبدو أن الخابيرو، أو العاپيرو، كانوا يتجولون كشعب أو عصابات جوالة فى أنحاء الشرق الأوسط من بلاد ما بين النهرين إلى مصر والأناضول اعتبارًا من القرن العشرين ق.م على أقل تقدير حتى أواخر القرن الثانى عشر ق.م.

رغم وجود بعض الصعوبات الإيتمولوچية (الخاصة بدراسة أصل الكلمات)

---

(١٣٣) Wilson, John in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, p. 247.

والدلالية فى إقامة صلات دقيقة بين الكلمات «خابيرو» و«خابيرى» و«عبرى» و«عيبر» و«عبريم» (العبرانيون)، فإن هذه الصلات ممكنة مع ذلك. وبخلاف الجدل غير الحاسم حتمًا حول الكلمات، هناك احتمالات قوية بأن يكون بعض العاپيرو عبرانيين أوائل، أو الجماعة الأساسية التى خرج منها الشعب العبرانى. وليس الأمر واضحًا، ولكن ما دام ليس هناك خلط بشأن كون العاپيرو عبرانيين بشكل حاسم، وما دام التاريخ المتفق عليه عادة لظهور العبرانيين فى كنعان، أو وصولهم إليها، لم يتغير عن القرن الرابع عشر أو الثالث عشر ق. م، فإنه يبدو من الممكن أن تكون هناك صلة ولو جزئية بين العاپيرو والعبرانيين وليس ربطهم ربطًا حصريًا بالشاسو.

من المؤكد أن هذا الاحتمال يوحى كذلك بصعوبات. فهل «الخابيرو» اسم عام؟ هل كان العاپيرو طبقة اجتماعية من الناس أو المنبوذين وليسوا جماعة عرقية؟ هل كانوا ينتمون، كما يبدو، إلى جماعات عرقية كثيرة منها السامية والإيجية والأناضولية الهندوأوروپية؟

يسوق الكثير من العلماء أدلة لا بأس بها على أن الخابيرو كانوا منبوذين من المجتمع، غير أنه يبدو أن الكثير من الإشارات المصرية إلى العاپيرو توحى بأنهم كانوا أكثر من مجرد طبقة اجتماعية من البدو. فكثيرًا ما يُشار إليهم فى قوائم الأسرى والشعوب المصرية على أنهم كيان وليسوا أفرادًا أو فئة اجتماعية. على سبيل المثال، يبدو من تلك القوائم أن المصريين كانوا يعتبرون محاربى عربات الماريان فى رتنو الغرب آسيوية أفرادًا والعاپيرو كيانًا مركبًا. وعلاوة على ذلك ليس هناك تنافر كبير فى احتمال أن يكون الإسرائيليون قد خرجوا من جماعات العاپيرو المنبوذين متعددة الأعراق فى تمرد على الحكام المصريين وملوك الدويلات الكنعانية التابعين.

هناك إشارات كثيرة إلى العاپيرو/ الخابيرو فى النصوص الأكادية والأشورية والأناضولية والكنعانية وشرق المتوسطية/ السورية. ولو كان العبرانيون هم العاپيرو، لأخرت الوثائق المصرية الوجود العبرانى (أو ربما العبرانى الأول على نحو أصح) فى كنعان، وكذلك العلاقات مع مصر، إلى القرن الخامس عشر ق. م على الأقل. ويبدو أن أول إشارة إلى العاپيرو لوحة جدارية فى مقبرة بويمرع (TT39، طيبة) كبير مهندسى الملكة حتشپسوت (ح. ١٤٧٣-١٤٥٨ ق. م) وكاهن آمون رع الأكبر فيما

بعد، حيث تصور اللوحة العاپيرو يعصرون النبيذ. وتصور كذلك المقبرة الطيبية (TT155) الخاصة بإنتف (ح. ١٤٧٩-١٤٢٥ ق.م) الرسول الكبير للملك تحتمس الثالث عمال النبيذ العاپيرو. ويشير وصف الاستيلاء على يافا بأرض كنعان في عهد تحتمس الثالث إلى العاپيرو على أنهم لصوص سيئو السمعة، ولكن بردية هاريس ٥٠٠ التي وجدنا فيها هذا الوصف يعود تاريخها إلى حوالى عام ١٣٠٠ ق.م.

حوالى عام ١٣٥٥ ق.م، طلبت اثنتان من رسائل العمارنة (EA ٢٨٧و٢٨٨) كتبهما أمير أورشليم (أو بالأحرى أورشليم الكنعانية) الكنعاني/ اليبوسي(*) عبدو حبا العون من المصريين لصد الخابيرو الذين كانوا يهددون بالاستيلاء على المدينة، ولكنهم لم يحصلوا على ذلك العون. ووصفت رسائل أخرى باللغة الأكادية والكنعانية التي تناثرت فيها كلمات عبرانية من العديد من الدويلات التابعة لمصر في كنعان وأمورو وأوپي الهزائم العسكرية وتهديدات الخابيرو أو السا جاز.

من الواضح أن الكثير من رسائل العمارنة التي عُثر عليها في مكتب سجلات أخيتاتون عاصمة الفرعون إخناتون تشير إلى فترة من القلاقل والاضطرابات السياسية والعسكرية الكبيرة والتمزق الاجتماعي، بل والفوضى، في كنعان في أواخر العصر البرونزي أثناء القرن الرابع عشر ق.م. ومن الواضح كذلك أن هذا التمزق يعود في جزء كبير منه إلى الحروب وأعمال النهب التي يقوم بها الخابيرو. وكانت أجزاء كبيرة من أرض كنعان، وربما معظمها، تسقط تحت أيدي الخابيرو، على الأقل بشكل مؤقت. وتشير الرسالة EA288 من عبد حبا أمير أورشليم إلى أن «العاپيرو يستولون على مدن الملك [الفرعون] وليس هناك حاكم واحد قد بقي لمولاي الملك؛ فقد هلكوا جميعًا!» وتقول الرسالة EA299 من حاكم جزر شمال غربي أورشليم: «العاپيرو يتغلبون عليها». وتقول الرسالة EA273: «أرَضِ الملك يدمرها العاپيرو». وتقول الرسالة EA286: «... فليرسل مولاي الملك قوات من الرماة لأنه لم تعد هناك أراضٍ للملك! العاپيرو يسلبون كل أراضي الملك. ولو لم يكن هناك رماة هنا، فسوف تضيع أرض مولاي الملك!» وأغرت هذه الرسائل وغيرها من رسائل العمارنة بعض العلماء

(*) اليبوسيون قبيلة كنعانية سكنت المنطقة المحيطة بأورشليم في العصور ما قبل التوراتية (الألف الثانية ق.م) وكانت أورشليم تُعرف باسم يبوس إلى أن استولى عليها الملك داوود حوالى عام ١٠٠٤ ق.م - المترجم.

والكثير من الشواذ والمجانين إلى ربط خابيرو القرن الرابع عشر ق . م بالغزو الإسرائيلى للدويلات الكنعانية التابعة لمصر .

انتهى بعض الكُتَّاب الذين يتسمون بقدر كبير من الجرأة إلى أن لابايو ملك سيشم التابع المتمصر (الرسائل EA ٢٤٤ و٢٥٠ و٢٥٢ و٢٥٤) كان العبرانى/ الخابيرو شاول (وكلاهما معروف باسم «الأسد الأكبر») . ومساواة لابايو بشاول فرضية من الواضح أن المقارنة مع قصة شاول فى العهد القديم تستبعدها تمامًا . ومع ذلك تشير الرسالتان EA ٢٥٢ و٢٨٠ إلى أن لابايو هاجم الكثير من المدن الكنعانية التى كانت تابعة لمصر . بل تتهم الرسالة EA ٢٨٩ (حاكم أورشليم التابع عبد حبا) لابايو بالتواطؤ مع الخابيرو، الأمر الذى ينكره لابايو بشدة فى الرسالة EA ٢٥٤ والأمر المرجَّح هو أن لابايو كان حاكمًا شديد العدوانية وتجارى النزعة على استعداد للتحالف مع أى إنسان إذا كان يخدم أغراضه .

تفترض التأويلات الغريبة للرسالة EA ٢٥٦ أن كاتبها، موت بعلو هو إيشبوشت بن شاول ملك إسرائيل الذى لم يدم ملكه طويلاً بعد شاول، وأن تادووا (أو دادوا) هو داود العبرانى، وأنا أياب هو أيوب، أحد كبار قادة داود، وأن ابن علما هو بناياهو أحد زعماء داود القبليين، وأن ياشويا هو والد داود يسَّى، أو هو يشوَع(*)، وأن جوليت الذى جاء ذكره فى الرسالتين EA ٢٩٢ و٢٩٤ هو جوليات، الخ الخ . . . (١٣٤).

لا تتطابق هذه الآراء بشأن فترة الغزو الخاصة بمملكة خابيرو/ عابيرو فى القرن الرابع عشر ق . م مع حقيقة أنه بالرغم من القلاقل وأعمال التمرد المتكررة فى كنعان فى ذلك الوقت، فقد أعاد سيتى الأول (ح. ١٢٩٤-١٢٧٩ ق . م) إحكام سيطرة مصر على كنعان . وتحدثت لوحة بيتشان (بيسان) لسيتى الأول والنصوص التى فى معبد آمون بالكرنك عن معارك مع العابيرو والشاسو(١٣٥)، ولكن ليس مع الإسرائيليين،

(*) يُذكر يشوع فى المصادر الإسلامية باسم يوشع بن نون ـ المترجم.

(١٣٤) Amarna Letters, translated by Albright , W,F., Mendenhall, George, E., and Moran W.L., in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, pp. 483-490.

انظر كذلك Moran, William L., The Amarna Letters, John Hopkins University Press, Baltimore, 1992.

(١٣٥) Wilson, John in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, pp. 251 and 254.

وليس هناك أى تلميح من أى نوع إلى سلطة مركزية فى كنعان، ومن باب أولى فى أورشليم داود. وعلاوة على ذلك ليست هناك إشارة إلى أية صلة بين يهْوه وخابيرو فى أى من رسائل العمارنة.

رغم ما قد تكون عليه التأويلات الشاذة من إغراء، بالنسبة للبعض، فهى تبدو كذلك مستحيلة ما لم نقبل حدوث انقلاب كبير فى الترتيب الزمنى المصرى (على طريقة رول وآخرين). وهم جميعًا يعتمدون على وضع رسائل العمارنة فى فترات بين أواخر القرن الثانى عشر وأوائل القرن العاشر ق.م (يقول رول بين ١٠١٥ و٩٩٠ ق.م). ويبدو من المستحيل رفع رسائل العمارنة من سياقها الدولى فى القرن الرابع عشر ق.م. وهى توحى كذلك بمراجعة تنطوى على المخاطرة للأسماء الواردة فى العهد القديم للقادة العبرانيين والكنعانيين، وكذلك أى المدن كان عدواً للإسرائيليين.

بعد رسائل العمارنة التى تعود إلى القرن الرابع عشر ق.م ولوحة بيتشان (بيسان) لسيتى الأول، أُشير كذلك إلى العاپيرو على أنهم يقومون بنقل الأحجار فى بى رعمسيس فى عهد رمسيس الثانى (ح. ١٢٧٨-١٢١٣ ق.م) (بردية ليدن ٣٤٨)، وهو التاريخ المقابل لوصف العهد القديم فى الآية ١: ١١ من سفر الخروج التى تتحدث عن قيام العبرانيين بأعمال السخرة لرمسيس فى هذه المدينة(*).

ومع ذلك فحين صد الفرعون مرنپتاح (ح. ١٢١٣-١٢٠٣ ق.م) غزواً ليبيًا ثم غزا رتنو، لم يشر إلى الخابيرو، بل إلى إسرائيل، ضمن شعوب ومدن أخرى هزمها. وأعلنت لوحة الفرعون مرنپتاح (ح. ١٢٠٩ ق.م) أن الجيش المصرى دمر إسرائيل، مشيرة إلى نوع من السيطرة المصرية على الأرض.

وقد توحى لوحة مرنپتاح كذلك بأنه بحلول ذلك التاريخ كان الخابيرو، أو الكثير منهم، قد أصبحوا إسرائيليين عبرانيين أو أن الخابيرو والإسرائيليين العبرانيين كانوا شعبين مختلفين اختلافًا واضحًا. ويبدو من الممكن كذلك أن إسرائيل المكافحة التى أشار إليها مرنپتاح كانت شعبًا يقوده يشوع أثناء إقامة أمة إسرائيل، تمامًا مثلما أنه من

(*) «فجعلوا عليهم رؤساء تسخير لكى يذلوهم بأثقالهم. فبنوا لفرعون مدينتى مخازن فيثوم ورعمسيس» - المترجم.

الممكن أن يكون غزو يشوع لكنعان أسطوريًا إلى حد كبير؛ وهو ما يثبته فى الغالب عدم وجود أى دليل أثرى على تدمير أريحا، على الأقل فى القرن الثالث عشر قبل الميلاد. وعلاوة على ذلك فإنه بعد حوالى ١٥ سنة من ذكر لوحة مرنپتاح لإسرائيل، تبرع رمسيس الثالث (ح. ١١٨٤-١١٥٣ ق.م) بخدم من العاپيرو لمعبد هليوپوليس، وبعد أكثر من خمسين سنة، يشير رمسيس الرابع (ح. ١١٥٣-١١٤٧ ق.م) مرة أخرى إلى أن عاپيرو يقومون بأعمال المحاجر.

ومن المستحيل التأكيد بوضوح إن كان الخابيرو هم العبرانيون الأوائل أم أنهم ليسوا كذلك، ولكن من الممكن رفض معظم الادعاءات الشاذة. ورغم ما تبدو عليه الصلات بين الخابيرو وإسرائيل ومصر مثيرة للاهتمام وذات مغزى، ورغم حقيقة أنها سوف تقطع شوطًا طويلاً نحو توضيح التاريخ العبرانى المبكر وصلته المصرية، فإن النقطة الجوهرية هى أنه من المستحيل إثبات وجود صلات محددة بين الخابيرو والعبرانيين مثلما هو من المستحيل إثبات وجود تلك الصلات بين الشاسو والعبرانيين.

أكثر الآراء تطرفًا فيما يتعلق بأصول الإسرائيليين، والعلاقات المصرية العبرانية، وإقامة التوحيد يؤمن بها فى المقام الأول الأمريكى توماس ل. طومسون (المولود فى ١٩؟؟) ومدرسة جامعة كوبنهاجن «المعتدلة» minimalist مع أن التعديلية revisionist قد تكون التسمية الأنسب). وتجعل مدرسة كوبنهاجن وطومسون كل الاحتمالات والإمكانيات المتعلقة بأصول العبرانيين والعلاقات المصرية تقريبًا فى حالة من التشوش والفوضى.

يفترض طومسون فى «ماض أسطورى: علم الآثار التوراتى وأسطورة إسرائيل» The Mythic Past: Biblical Archaeology and the Myth of Israel وكتب أخرى أن الشعوب السامية وصلت إلى فلسطين من شمال أفريقيا فيما بين عامى ٦٠٠٠ و٤٠٠٠ ق.م، وأنه لم يكن هناك غزو قام به الهكسوس لمصر، وأن إقامة العبرانيين فى مصر وخروجهم منها أمر ربما لا يكون قد حدث، وأنه ليس هناك تأثير مصرى على الأساطير العبرانية، وأنه لم تكن هناك جماعة عرقية إسرائيلية مختلفة بشكل مميز عن الكنعانيين فى القرن الثانى عشر ق.م، وأن المملكة العبرانية الموحدة والملوك مثل شاول وداود وسليمان ربما لم يكن لهم وجود فى أواخر القرن الحادى

عشر وأوائل القرن العشرين ق. م، وأن مملكة إسرائيل الشمالية ظهرت فى القرن التاسع ق. م، وأن يهودا ظهرت كدولة مركزية فى ظل التبعية الآشورية فقط فى منتصف القرن الثامن ق. م وأوائل القرن السابع ق. م.

وعلاوة على ذلك، وطبقًا لما قاله طومسون، فلم يكن هناك شيء مثل التوحيد الموسوى فى القرنين الثالث عشر والثانى عشر ق. م، وأن يَهْوه كان إلهًا ضمن الكثير من الآلهة الكنعانية والعبرانية، وربما لم يوجد التوحيد اليهودى بالمرة حتى أوائل القرن الثانى ق. م. كما يزعم طومسون أنه لم يتكون لدى العبرانيين وعى قومى وأدب قومى حتى العصر الفارسى الذى أعقب السبى بعد ح. ٥٣٩ ق. م وأن أسطورة إسرائيل القديمة وتراثها وكتاباتها قد وجدت جميعها فى القرن الثانى ق. م فى ظل نفوذ المكابيين(*) الذين يشبهون طالبان.

باختصار، وطبقًا لما قاله طومسون، فإن معظم التاريخ العبرانى والتطورات الدينية العبرانية أسطورة وأدب ومن السخف الاستفادة من أى جزء من العهد القديم على أنه مصدر محتمل للتاريخ.

بعض نظريات طومسون والمدرسة التعديلية معقول بالفعل، حتى وإن اتسم دافعهم الأساسى ومنهج بحثهم وافتقارهم إلى الأدلة والبراهين واستنتاجاتهم العامة بالتطرف. ويبدو أن هناك عيوبًا كثيرة فى أعمال طومسون ومدرسة كوبنهاجن تتمثل فى كونها انتقائية فيما تتذكره من السجل الأثرى المتاح، وشديدة الاستبعاد والحسم فى الطريقة التى تفسّر بها، وعلى يقين إلى حد كبير من أن عدم إيجاد الأدلة الأثرية على أحداث بعينها يعنى بالضرورة أنه لم يكن هناك وجود لتلك الأحداث. ومع ذلك فإنه رغم ما قد تكون عليه استنتاجات طومسون من تطرف وتشويه، فقد لفت الانتباه إلى ضرورة التعامل مع العهد القديم كأية وثيقة أخرى؛ إلا أنه ليست هناك فائدة ترجى من محاولة فضح التفكير السحرى فى العهد القديم عن طريق إقامة بناء آخر سحرى فى الأساس تحل فيه التأكيدات محل ما ينبغى أن تكون تساؤلات وأمورًا مستحسنة.

(*) عائلة من الوطنيين اليهود فى النصف الثانى من القرن الأول ق. م. وقد نشطت فى تحرير يهودا من الحكم السورى - المترجم.

علاوة على ذلك كله، لا يأبه طومسون أبدا بمضمون العهد القديم المفصل المذهل. ويشير هذا المضمون فى حد ذاته إشارة قوية إلى أصل الإسرائيليين الذى يعود إلى أواخر العصر البرونزى وأوائل العصر الحديدى (القرن الثالث عشر ق. م) ومن ثم إلى أحد أكثر أمثلة الهوية العرقية والوعى القومى الأصلى غرابة فى تاريخ البشرية. وبالرغم من احتمال أن العهد القديم أعيدت كتابته وجرى تنقيحه وتعديله أكثر من مرة، وبالرغم من أساطيره وخيالاته وأخطائه وكثرة تفاخره ودعايته - وهى أمور شائعة فى كل الديانات القديمة فى واقع الأمر - فهناك كذلك الكثير الذى يمكن تعزيزه وتوثيقه بمصادر أخرى، والكثير المرجَّح إلى حد معقول، والكثير الذى يبدو صحيحًا.

من الغريب تمامًا افتراض أن الحكايات التى فى الجزء الأول من العهد القديم اختُرعت من لا شىء فى واقع الأمر فى أواخر القرن السادس ق. م بعد السبى البابلى، كما يفترض طومسون. ويتجاهل طومسون بشدة أنه إذا كانت تلك الأجزاء قد اختُرعت فى القرن السادس ق. م ثم صيغت فى شكلها النهائى فى القرن الثاني ق. م لما صوَّر بناء القصة فرضًا مضطربًا وتدريجيًا وصعبًا للتوحيد على التعددية منذ توحيد موسى المشوب القومى بما فيه من رفض للتعدديتين المصرية والكنعانية حتى توحيد إشعياء وإرميا الحقيقى فى القرن السادس ق. م؛ بل كان سيصوِّر التوحيد الحقيقى المتكامل منذ زمن موسى، أو حتى إبراهيم، مع هجمات ضد هذا التوحيد. وكان التوحيد بانفصاله التام عن الرؤى الكلية السابقة، وخاصة الرؤية السومرية المصرية، ثورة، غير أن معظم أجزاء العهد القديم لا تصفه على أنه أمر واقع؛ بل إنها تقدمه على أنه طموح واقتراح إلهى مُعَرَّض لكثير من التقلبات والعديد من المصاعب. وكان إنجاز الرؤية الكلية التوحيدية بحيث لا يمكن تأليفها من لا شىء فى أى وقت من الأوقات.

يجيب طومسون بأنه بعد أن خلق اليهود بعد القرن السادس ق. م تراثًا وحكايات عن الخير والشر، تنبه الناس إلى ضرورة فعل الخير - الخضوع ليَهْوه - وإلا كان مآلهم إلى نفس النتائج البغيضة التى وقعت فى الماضى مع هلاك إسرائيل. ومن الواضح أن هذا النمط من أدبيات التحذير المتشائمة التى تضفى مسحة عتيقة كان فى بعض الأحيان يُخلق فى وقت لاحق للحدث، مثلما حدث فى مصر (ربما كانت نصائح إيپور المثال البارز لذلك)، ولكن ما ينبغى أن يذهل عقل أى إنسان صائب الفكر أن ذلك كان هو الحال بالنسبة لعمل يتسم بالضخامة والتنوع والتناقض مثل العهد القديم.

وليس هناك ما يدعو إلى افتراض أن الكتاب المقدس (العهد القديم والعهد الجديد) يخلو تمامًا من الأدبيات التحذيرية المتشائمة الاستعادية والنصوص المدبرة التى تضفى مسحة عتيقة. وكانت الكتابة الاستعادية التلاعبية شائعة فى العالم القديم (ومازالت قائمة بالطبع). والقصة التى فى الآيات ٢٢ : ٨-٢٠ من سفر الملوك الثانى عن اكتشاف «سفر الشريعة» فى هيكل أورشليم أثناء عهد هوشع (ح. ٦٤٠-٦٠٩ ق.م) تذكرنا بالبردية التى «أكلها الدود» الخاصة بلاهوت منف فى معبد پتاح بمنف أثناء عهد شبتاكا (ح. ٧١٦-٧٠٢ ق.م) وتفوح منها كذلك رائحة التلاعب إلى حد كبير. ولكن سواء أكان هناك تلاعب أم لا، يبدو من الصعب استبعاد احتمال أن الملك هوشع أعاد كتابة أساس النصوص التوراتية التوحيدية القديمة الخاصة بيَهْوه. والعهد القديم كله، أو تقريبًا كله، تلاعب، وأسطورة استدلالية خُلقت لتبرير الحاجَات القومية اليهودية؟!

ربما كان الرأى الأكثر حكمة فى واقعيته، مع الأخذ فى الاعتبار، رغم ذلك، الكثير من الاحتمالات والذكريات المتعلقة بالعلاقات الدينية المصرية العبرانية، وشخصية موسى، والخروج، هو الذى طرحه يان آسمان (المولود فى عام ١٩٣٨) فى كتابه «موسى المصرى، ذكرى مصر فى التوحيد الغربى»: «أنا حتى لن أطرح السؤال الخاص بما إذا كان موسى مصريًا أم عبرانيًا أم مديَنيًا، ناهيك عن الإجابة عنه. فهذا السؤال يتعلق بتاريخ موسى وبالتالى فهو يخص التاريخ. أما أنا فمعْنىٌ بموسى باعتباره شخصية من الذاكرة... أسطورة الخروج... إقامة الهكسوس فى مصر وانسحابهم منها كانت كل ما حدث من ناحية الحقيقة التاريخية... وترمز مصر العهد القديم إلى كل ما هو مرفوض ومنبوذ ومهجور... ودور مصر فى قصة الخروج ليس تاريخيًا وإنما أسطوريًا؛ فهى تساعد على تحديد هوية من يروون القصة. فمصر هى الرحم الذى خرج منه الشعب المختار، ولكن الحبل السُرِّى قطعه التمييز الموسوى للأبد»[١٣٦].

خلاصة القول أن قضية أصول العبرانيين والعلاقات المصرية العبرانية برمتها عرضة للكثير من التأويلات، حتى أنه لا يمكن سوى التخمين تخمينًا معقولاً فحسب. وتخمينى الشخصى هو أن الأدلة الأثرية المتاحة تميل إلى بيان أنه لم يكن هناك خروج

---

(١٣٦) Assmann, Jan , Moses The Egyptian in Western Monotheism, pp. 11, 7, 41 and 209.

ضخم للعبرانيين من مصر، ولم يكن هناك غزو ضخم منظم لأرض كنعان قام به الإسرائيليون، بل إن الوضع السياقى - الأوصاف والذكريات والآثار التى فى العهد القديم - إلى أن شيئًا ما حدث بالفعل، وأن هناك قدرًا ضئيلاً من الحقيقة فى الأسطورة. كما أرى أن خروجًا للعبرانيين من مصر قد حدث، وأنه كان عبارة عن هجرة جماعة صغيرة - ربما كانت عشائر يوسف ويعقوب/ إسرائيل - وليس موقف صراع ضخم مع المصريين. وربما كان الصراع المتفاقم مع المصريين تزيينًا أضافه العبرانيون لإضفاء الطابع الدرامى على الأسطورة القومية المؤسِّسة لأصولهم، تمامًا مثل حكايات أوزيريس/ إيزيس/ ست/ حورس التى زينها المصريون بحيث تصبح الأسطورة المؤسِّسة لأصولهم وديانتهم ووحدتهم القومية. والطابع الأسطورى المحتمل للآباء العبرانيين المبكرين مثل إبراهيم ويوسف وموسى واضح وجلى. بل إن الأدلة التى تؤيد وجود شخص اسمه موسى قاد العبرانيين إلى خارج مصر وأسس إسرائيل أقل من تلك التى تؤيد أن الفرعون مينا هو مؤسس مصر التى توحدت أرضها. ويبدو أن أفضل تخمين هو أن بقاء بعض العبرانيين واستعبادهم فى مصر وخروجهم وغزو الإسرائيليين لأرض كنعان مزيج من الأسطورة والحقيقة. وبالنسبة للعلاقات المصرية العبرانية، فقد كانت موازية فحسب للهيمنة المصرية على إسرائيل غير المهمة نسبيًا وعدم الاكتراث بها.

والواقع أنه لا يمكن لأحد الإجابة عن السؤال الخاص بما إذا كانت أصول العبرانيين مصرية، أو تعود إلى بلاد ما بين النهرين، أو كنعانية، أو خابيرو أو شاسو، أو ما إذا كانوا جماعة عرقية مميزة. . . أو ما إذا كانوا خليطًا أو اتحادًا من كل هذه الجماعات كافة.

نظريات منافية للعقل بشأن الصلة الآتونية/العبرانية التوحيدية المباشرة والصلة الهكسوسية/العبرانية التوحيدية المباشرة

بالرغم من السمات المقنعة المعقولة والشكوك المعقولة بشأن تأثير التوحيد الآتونى على التوحيد العبرانى، فقد أدى عصر العمارنة إلى أكثر النظريات غرابة بشكل يبعث على الدهشة فيما يتعلق بمصر. وليس هناك نقص فى النظريات الغريبة المتعلقة بمصر

القديمة، إلا أن النظريات المتعلقة بمصر وما تسمى الأصول المصرية للتوحيد العبرانى تقترب من القمة بكل تأكيد.

تشمل هذه النظريات المجنونة قدرًا كبيرًا من التلاعب فى التواريخ، حيث تقدمها وتؤخرها، وعادة ما يكون ذلك بالنسبة لإخناتون باعتباره مؤسس التوحيد وبالنسبة لصلاته المفترضة مع العبرانيين التوحيديين.

فالتواريخ تُقدَّم لوضع الخروج العبرانى (أسطورة أو واقع جزئى) فى عهد إخناتون فى القرن الرابع عشر ق. م، أو لوضع إخناتون فى عهد شاول أو سليمان أو داود فى القرن الحادى عشر ق. م، أو العاشر ق. م أو حتى فى القرن التاسع ق. م.

وتؤرّخ التواريخ لوضع إخناتون وموسى فى حوالى العام ١٥٥٠ ق. م حين طُرِد الهكسوس (حقا خاسوت) الساميون من مصر، مع الربط أحيانًا بين إخناتون وموسى والهكسوس وانفلاق البحر الأحمر فى موجة جَزْر أحدثها اندلاع بركان فى جزيرة ثيرا الواقعة ضمن جزر كيكاليديس ببحر إيجة فى ذلك التاريخ تقريبًا، أو حتى أقدم من ذلك إلى التاريخ الأكثر احتمالاً لاندلاع بركان ثيرا وهو ح. ١٦٢٨ ق. م. ويصاحب تلك النظريات أحيانًا تصريحات بأن الخروج كان من تأليف أو قيادة التوحيديين المصريين - وليس العبرانيين - الفارين من الثورة التعددية المضادة.

وهناك كذلك نظريات مجنونة تقول إن إخناتون كان إما موسى أو سليمان أو يعقوب أو الملك الأسطورى لمدينة طيبة اليونانية أوديب، الذى وصفه هوميروس (ح. القرن الثامن ق. م) وكثيرون غيره من بعده، أبرزهم الكاتب المسرحى اليونانى سوفوكليس Sophocles فى القرن الخامس ق. م. وتقول النظريات المجنونة الأخرى إن الفرعون آى (ح. ١٣٢٧-١٣٢٣ ق. م) كان على صلة ما باسم يَهْوِه أو مفهوم يَهْوِه، وأن الفرعون حورمحب (ح. ١٣٢٣-١٢٩٥ ق. م) هو يوسف العبرانى، الخ.

بل إن فرويد أدلى بدلوه فى الأمر بتخصيصه جزءًا كبيرًا من وقته فيما بين ١٩٣٤ و١٩٣٩ للتفكير فى موسى وإخناتون والكتابة عنهما. واعترف فرويد، الذى لم تكن لديه معرفة كاملة بالديانة المصرية واعتمد اعتمادًا كبيرًا على أعمال چيمس هنرى برستد، بأن افتراضاته مجرد «تخمينات» (كان الاسم الذى اقتُرح للكتاب فى البداية

هو «موسى، رواية تاريخية»). ومع ذلك فقد افترض فى «موسى والتوحيد» Moses and Monotheism أن ديانة آتون كانت توحيدية بشدة (لم تكن كذلك) وأنها كانت ترفض التماثيل (لم تفعل ذلك) وأن موسى كان مصريًا (ممكن ولكنه غير مرجح) وأن موسى عاش فى عهد إخناتون وكان على صلة بالعائلة المالكة باعتباره كاهنًا وبعد انهيار عبادة آتون أصبح قائدًا لشعب أنشأه وأسماه إسرائيل وقاده إلى أرض كنعان (كل ذلك، فيما عدا احتمال أن يكون موسى قد أنشأ الأمة العبرانية، مجرد أمر خيالى ومناف للعقل، لا لشىء إلا للتعارض الواضح فى التواريخ بين إخناتون وإنشاء الأمة العبرانية فى أرض كنعان).

بل افترض فرويد أن توحيد يَهْوه الذى كان موسى يدعو إليه هو عبادة آتون فى واقع الأمر (من الواضح أنه تبسيط من الناحيتين اللاهوتية والأخلاقية). وحتى إذا رفض فرويد الاستنتاجات المفرطة فى التبسيط بشأن التشابه بين الكلمة المصرية «آتون» والكلمة العبرانية «أدوناى» التى تعنى الرب، فلا يبدو أنه خطر على باله سبب اختراع موسى ليَهْوِه بدلاً من تسمية إلهه آتون فحسب.

قدم فرويد كذلك فى «موسى والتوحيد» تحليلاً نفسيًا رائعًا لجوهر التوحيد الموسوى. فقد افترض فرويد أن العبرانيين قتلوا موسى(*)، ورفضوا التوحيد الآتونى بصورة كبيرة، وتبنوا نسقًا لا يختلف بحال عن عبادة بعل الكنعانية، وبعد عدة أجيال ظهر شخص آخر يُدعى موسى أقام التوحيد الحقيقى. ويتفق هذا إلى حد كبير مع نظريته (التى عبر عنها أولاً فى «الطوطم والمحرم» Totem and Taboo) الخاصة بأصول الدين وصلاتها السيكولوجية المفترضة بقتل الأب/ القائد الأول بسبب سيطرته على كل النساء فى الجماعة، وما أعقب ذلك من مشاعر الندم والذنب والأخلاق التى بلغت أوجَها فى تأليه الأب/ السلف وعقد معاهدة سلام فى الجماعة.

(*) اشتُهر عن بنى إسرائيل قتلهم أنبيائهم. ووردت آيات كثيرة فى القرآن الكريم تبين ذلك الاتجاه لديهم. فقد وُصفوا فى سورة البقرة، الآية ٦١، «بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق». وجاء فى سورة المائدة، الآية ٧٠، أنهم «فريقًا كذّبوا وفريقًا يقتلون». وهناك سؤال موجه إليهم فى سورة آل عمران، الآية ١٨٣ عن سبب قتلهم الأنبياء: «فلم قتلتموهم إن كنتم صادقين» وفى سورة البقرة، الآية ٩١، «قل فلم تقتلون أنبياء الله من قبل إن كنتم مؤمنين» ـ المترجم.

ومع ذلك فلا تتوافق نظريات فرويد مع أية رواية فى العهد القديم، بما فى ذلك القصة التى أشير إليها مراراً فى سفر العدد، الإصحاح ٢٥، عن زمرى (المفترض أنه اسم خفى يغلب عليه الذنب لموسى)، أمير الشمعونيين الذى قُتلَ بسبب «البغاء» مع المرأة الموآبية وعبادة الإله المؤابى بعل فغُور. كما أنها لا تتوافق معَ النصوص التوراتية التى لا حصر لها والعديد من الاكتشافات الأثرية التى تدل بجلاء على حدوث صراع ضخم بين التوحيد/ التوحيد المشوب الخاص بيَهْوِه/ موسى والتعددية الكنعانية التى استمرت قرونًا.

الحسنة العبقرية التى أنقذت فرويد رغم نظرياته الساذجة الكثيرة بشأن ديانة آتون وموسى هى أنه بالرغم من تصويره الخيالى وأخطائه لفت الانتباه إلى التأثير المحتمل لديانة آتون على التوحيد العبرانى وإلى حقيقة أن ديانة آتون كانت توحيداً فى حقيقة أمرها؛ الأمر الذى كان يتناقض تناقضًا حاداً مع النظريات المجنونة التى تتحدث عن التوحيد السرى أو الأصلى فى مصر القديمة. بل إنه عرض على المستوى الضمنى الطابع التطورى والتوفيقى للمعتقدات البشرية كمقابل لأفكار الوحى الإلهى.

لا بد أن نأخذ فى الاعتبار السياق الذى كان يعمل فيه فرويد. فقد كان واحداً من مؤسسى الإلحاد الحديث، ولكنه كان مرتبطًا بأصوله الثقافية اليهودية وكان شديد الرعب من معاداة السامية. وربما كان يسعى إلى القضاء على تفرد التوحيد اليهودى والمشاكل التى خلقها ذلك لليهود بوضعهم التوحيد فى إطار تطورى بدأ فى مصر.

الهدف الواضح لمعظم المشروعات المجنونة لوضع إخناتون وموسى والخروج فى نفس الفترة هو جعل التوحيد العبرانى نتيجة مباشرة لتوحيد إخناتون، أو حتى جعل الاثنين متطابقين. بل إن هناك محاولات متكررة للمساواة بين العبرانيين والخروج وهجرات الهكسوس الساميين فى المقام الأول الذين صاروا فيما بعد غزاة لمصر.

دخل الهكسوس، الذين يبدو أنهم أتوا بشكل أساسى من أرض كنعان، مصر حوالى ١٧٨٥ ق.م ويبدو أنهم اختلطوا سلمياً بالمصريين قبل أن يؤسسوا بالقوة أسرتَى الهكسوس فى عصر الانتقال الثانى (ح. ١٦٥٥–١٥٥٠ ق.م) وجلبوا على أنفسهم كراهية المصريين. شارك الفرعون كامُس (ح. ١٥٥٥–١٥٥٠ ق.م) بفاعلية فى المعركة ضد الهكسوس وهزمهم وطردهم من مصر حوالى عام ١٥٥٠ ق. ثم هزمهم

الفرعون أحمُس الأول (ح. ١٥٥٠-١٥٢٥ ق.م) وطردهم من مصر حوالى عام ١٥٥٠ ق.م.

المشكلة الأساسية فى تناول مسألة الهكسوس هى أن المصريين سعوا إلى إزالة أى سجل لهذه الفترة الكريهة من الاحتلال الأجنبى. وكانت تلك هى ممارستهم المعتادة؛ فحين لم يكن يروقهم فرعون أو أحد الأعيان أو حتى فترة بكاملها من التاريخ كانوا يحطمون كل شىء متصل به، وكانوا يكشطون اسم، الروح رن، الشخصيات الرئيسية فى تلك الفترة. وكما رأينا، فربما بلغت تلك الممارسة أوجَها مَع إخناتون التوحيدى.

على أية حال، فإن إشارة تصويرية معاصرة محتملة فقط للهكسوس هى التى بقيت ـ نقوش فى أبيدوس من الواضح أنها تصور حرب أحمس الأول ضد الهكسوس ـ ونص معاصر واحد فقط هو الذى بقى فيما يتعلق بهزيمة الهكسوس، وهو لأحمُس بن أبانا، القائد البحرى فى عهد الفرعون أحمُس الأول، فى مقبرته بنخب (إليتياسپوليس). وهو يذكر حصار عاصمة الهكسوس فى الدلتا أڤاريس ومدَينة الهكسوس شاروحين بالقرب من غزة، فى أرض كنعان، وتدميرهما، ولكنه لم يستخدم كلمة حقا خاسوت، الهكسوس. ولا تشير النصوص الثلاثة الأقدم لتاعا الثانى(*) (ح. ١٥٦٠ ق.م) ومعركة كامُس ضد الهكسوس، وبالأخص لوحة «نحسى الخازن الأكبر» التى عثر عليها لبيب حبشى فى الكرنك عام ١٩٥٤، إلى الهكسَوس، وإنما إلى «الآسيويين البؤساء». كما تشير لوحة نحسى إلى أنه يمكن أن يكون هناك تحالف بين آسيويى أڤاريس ونوبيى كرما(١٣٧).

بعد قرن كتبت الملكة حتشپسوت (ح. ١٤٧٣-١٤٥٨ ق.م) على جدران معبد سپيوس أرتيميدوس(**) (المكرس لـ«الممزقة»، الإلهة اللبؤة پاخت، بالقرب من بنى حسن) أن الأشياء «تحطمت فيما مضى، حَيث كان الآسيويون فَي وسط أڤاريس فى الأرض الشمالية، المتشردون وسطها، يطيحون بكل ما جرى عمله. ولقد حكموا

(*) سقننرع ـ المترجم.

(١٣٧) Wilson, John in Ancient Near Eastern Texts Relating to Old Testament, pp. 554-555 and 233-234.

(**) معناها كهف أرتميدوس ويعرف كذلك باسم بطن البقرة نسبة للمنطقة الواقع فيها بالقرب من بنى حسن بمحافظة المنيا ـ المترجم.

بدون رع . . . »[١٣٨] سخرت نصوص عديدة بعد عدة قرون، وخاصة بردية ساليبه الأولى (حوالى ١٢٢٠ ق.م) من الهكسوس باعتبار أنهم أخضعوا المصريين للقيم الآسيوية الوضيعة. ومع ذلك تميل الأدلة القليلة جدًا المتوفرة إلى إثبات العكس؛ أى أن الهكسوس تبنوا إلى حد كبير فى واقع الأمر الديانة والعادات المصرية.

النظريات الأخرى المتصلة بالموضوع هى أن الهكسوس كانوا توحيديين، أو عبرانيين توحيديين. وتزعم بردية ساليبه الأولى أن ست كان إله الهكسوس الواحد، أو على الأقل أن فرعون الهكسوس أبوفيس (ح١٥٥٥ ق.م) «لم يكن يوقر أى إله فى الأرض كلها سوى سوتخ (ست)»[١٣٩]. ويفترض المؤرخ الأمريكى المثير للجدل مارتن برنال (Martin Bernal المولود فى ١٩٣٧) فى كتابه «أثينا السوداء» Black Athens أنه من المرجح أن نسخة ست الخاصة بالهكسوس كانت يَهْوه اليهودى وأن عبادة بوسيدون التى أُدخلت اليونان فى القرن الثامن عشر ق.م كانت مقابلة لمزيج الهكسوس الذى يجمع بى الإله المصرى ست والإلهين الساميين يَهْوِه ويام.

ومع ذلك فإنه بالرغم من هذه الافتراضات وغيرها، تبين الأدلة المتاحة، وتشمل جعارين وخراطيش لبعض الفراعنة الهكسوس، أنه من الواضح أن الهكسوس كانوا يروجون لست باعتباره إلههم الرئيسى، ولكنهم عبدوا آلهة مصرية أخرى إلى جانب الإله السورَى بعل والإلهة عنات، المستوردين إلى مصر فى عام ١٨٠٠ ق.م على وجه التقريب، والإلهة السورية عشتارت، التى استُوردت إلى مصر فى زمن الهكسوس نفسه تقريبًا.

كانت صفات ست الأساسية قد حُددت بالفعل فى متون الأهرام قبل ما لا يقل عن ٥٠٠ عام من دخول الهكسوس إلى مصر. ويبدو من المرجح أن الهكسوس كانوا يوقرون ست لكونه إلهًا أساسيًا فى عاصمتهم أفاريس فى شرقى الدلتا ولأنه كان يرتبط بالصحراء والبلاد الأجنبية، وليس لأن له أية صلة بالتأثير التوحيدى العبرانى أو إله يسمى يَهْوِه. ومهما كان التاريخ المستخدم للخروج ـ القرن السادس عشر أو الخامس

---

(١٣٨) المرجع السابق، ص ٢٣١.
(١٣٩) Sallier I Papayrus (British Museum 10185), I, 2-3.

عشر أو الثالث عشر ق. م ـ فإن تسمية موسى للإله العبرانى يَهْوِه وتعريفه الواضح كان سابقًا لغزو الهكسوس مصر وتبنيهم لسِت.

لا يبدو كذلك أنه لم يكن هناك وجود لتشابهات بين صفات ست وإله إبراهيم العبرانى غير المسمى، سواء قبل تسمية الإله التوحيدى المشوب يَهْوِه أو بعد ذلك. بل على الأرجح، لم يكن الاسم يَهْوِه موجودًا أثناء عصر الهكسوس. وعلاوة على ذلك، فإنه كما رأينا فى القسم السابق، فإن سلف يَهْوِه المفترض فى بعض الأحيان، وهو إله الشاسو الساميين ياهو، لا يمكن تحديد تاريخهَ على وجه اليقين قبل الفرعون المصرى أمنحتپ الثالث (ح. ١٣٩٠-١٣٥٢ ق. م) ووطد الهكسوس أنفسهم فى مصر قبل حوالى ٤٠٠ سنة من عهد أمنحتپ الثالث، حوالى ١٧٨٥ ق. م.

غنى عن البيان تقريبًا أن تأثير الهكسوس/ ست على توحيد آتون الأول، بالشكل الذى يأسر به البعض، نظرية مجنونة متطرفة. فليس هناك مجرد إشارة واحدة إلى ست فى الوثائق الآتونية، وربما كان استخدام هذا الإله الذى يجسد قوى الظلام، حتى باعتباره مثالاً للتوحيد، بغيضًا بالنسبة للديانة الآتونية التوحيدية القائمة على ضوء الشمس.

افترض مارتن برنال، الذى يستخدم «نموذجًا قديمًا معدلاً» للتاريخ (ما يشبه بلا شك «الترتيب الزمنى الجديد» عند ديڤيد رول)، فى المجلد الأول من «أثينا السوداء» تاريخًا محتملاً هو أوائل القرن السادس عشر ق. م للخروج العبرانى وساوى بين غزو الهكسوس لمصر وإقامة العبرانيين فى مصر، وذلك قبل أن يفترض فى المجلد الثانى أن إقامة العبرانيين فى مصر تقوم على الذاكرة الشعبية لحكم الهكسوس لمصر.

كثيرًا ما يدخل «المؤرخون» المسيحيون واليهود فى مناقشات حامية حول النظرية القائلة بأن العبرانيين هم الهكسوس، أو جماعة من الهكسوس، وأنهم حرروا أنفسهم أو طُردوا ومن ثم أسسوا أمة جديدة لإسرائيل فى كنعان. ولجعل هذه النظريات قابلة للتطبيَق، يجرى التلاعب فى تواريخ التاريخ المصرى المقبولة عادةً بمقدار مائة عام تقريبًا لجعل طرد الهكسوس متوافقًا مع الخروج فى ح. ١٤٥٠ ق. م، أو أنه بالرغم من التناقض فى العهد القديم، يُستخدم التاريخ التقليدى للخروج، وهو ١٥٥٠ ق. م، متزامنًا مع هزيمة الهكسوس وطردهم من مصر.

كانت العلاقات المصرية العبرانية وظهور التوحيد ستصبح واضحة على نحو ممتاز لو أن الهكسوس أُدخلوا فى المعادلة. بل كان سيصبح لدينا دليل أثرى على الدمار الذى أحدثته حرب الغزو فى أرض كنعان. ومع ذلك فإن من بين كل النظريات العديدة المتعلقة بأصول الإسرائيليين، هذه هى النظرية الأسهل فى استبعادها. ومن المحتمل أنه لم تكن هناك صلة مباشرة تتعدى صلة العمومة السامية الممكنة بين الهكسوس والعبرانيين (الذين لم يكونوا على أى الاحتمالات جماعة ذات أية هوية يسهل تمييزها أثناء أوج سلطان الهكسوس منذ القرن الثامن عشر إلى أواخر القرن السادس عشر ق.م). بل إنه حتى على فرض وجود صلة بين الخابيرو والعبرانيين، فلا يمكن العثور ولو على بدايات دليل ملموس على الهوية العرقية المشتركة بين الهكسوس المتطورين تطوراً واضحًا والقادرين على حكم مصر والخابيرو المحاربين قُطّاع الطرق. وتبدو صلة العمومة بين الهكسوس والكنعانيين أوضح بكثير من أية صلة بين الهكسوس والخابيرو أو بين الهكسوس والعبرانيين.

كثيرًا ما يشير المؤيدون للرأى القائل بأن «الهكسوس هم العبرانيون» إلى استخدام الهكسوس لاسم يعقوب (وخاصة الفرعون يعقوب هر، ح. ١٦٥٠-١٦٣٣ ق.م)، إلا أن هذا لا يثبت أنهم كانوا عبرانيين؛ بل لا يعدو الأمر استخدامهم لهذا الاسم مثل سائر الشعوب السامية ومن بينها العبرانيون. وبالنسبة لتأثير الهكسوس التوحيدى على مصر، ليس هناك ما يدعم تلك الآراء سوى الافتراض والخيال بل الموقف المجنون.

ربما بدأ التلاعب، أو عدم الدقة، فى ربط العبرانيين والهكسوس بافتراضات المؤرخ الكاهن المصرى مانيتون فى القرن الثالث ق.م أو أخطائه أو خيالاته. وكما رأينا فإن يوسيفوس (ح. ٣٧-١٠٠ م) يستشهد بمانيتون باعتبار أنه يعتقد أن اليهود من نسل الهكسوس الذين هزموا المصريين ثم حدث بعد ذلك أن «طُردوا من البلاد... إلى مدينة تسمى أورشليم». وبالطبع فقد تقيد يوسيفوس بالرواية التوراتية التى تتحدث عن يوسف فى مصر والخروج واتفق مع مانيتون على أن الهكسوس أسلاف العبرانيين الذين كانت لهم «الهيمنة» على المصريين.

اعتقد يوسيفوس كذلك أن الهكسوس، وهى التحريف اليونانى لحقا خاسوت المصرية، تعنى «الرعاة الأسرى» (أى الرعاة العبرانيين الأسرى). كما اقتبس كلام

مانيتون مباشرة الذى يعتقد أن كلمة الهكسوس تعنى «الملوك الرعاة» أو «الأسرى» وأنهم نفس الشعب الذى أسس يهودا. والواقع أنه ما من شك فى أن كلمة الهكسوس تعنى حكام البلاد، أو الشعوب الأجنبية.

من السهل إلى حد كبير إدراك أن تفسير يوسيفوس الخاطئ كان بكل وضوح لدعم وجود ما يراه من صلة بين الهكسوس والشعب العبرانى الذى كان فى الأساس شعبًا حينذاك من الرعاة. ومع أن مانيتون أشار كذلك إلى أن «البعض يقول إن [الهكسوس]كانوا عربًا»[١٤٠] (وهو ما يتناقض على ما يبدو مع رأيه القائل بأنهم يهود)، يظل من الصعب فهم سبب تسميته إياهم بـ«الرعاة». ولابد أن مانيتون كان يدرك أن المصريين استخدموا مصطلح حقا خاسوت، الهكسوس، منذ عصر الدولة الوسطى (ح. ٢٠٥٥-١٦٥٠ ق.م)، إلى جانب مصطلحات أخرى لتسمية رؤساء الجماعات البدوية الآسيوية على طول حدود مصر الشرقية، ولم يكن مقصورًا على تسمية أسرتى الهكسوس اللتين حكمتا فى عصر الانتقال الثانى (ح. ١٦٥٠-١٥٥٠ ق.م). ويبدو أن استخدام مصطلح الهكسوس لتسمية الشعب الآسيوى الذى منه هاتان الأسرتان بدأ بمانيتون.

استغل كذلك الكثير من المؤرخين والنقاد المدعين والمعاتيه أعضاء الجماعات السرية التلاعب فى التواريخ لافتراض وجود صلة بين الكوارث الطبيعية العديدة، الحقيقى منها والخيالى، والهكسوس والعبرانيين والخروج وانفلاق البحر الأحمر.

حتى وقت قريب، كان يبدو أن الجائزة الأولى فى مجال المتلاعبين بالتاريخ المصرى والعبرانى من نصيب الأمريكى إيمانويل ڤليكوڤسكى Immanuel Velikovsky (١٨٩٥ ـ ١٩٧٩) ففى كتابيه «عوالم فى تصادم» Worlds in Collision و«عصور فى فوضى: إعادة بناء التاريخ القديم منذ الخروج حتى الملك إخناتون» Ages in Chaos: A Reconstruction of Ancient History from Exodus to King Akhenaton تلاعب ڤليكوڤسكى كثيرًا فى الترتيب الزمنى للتاريخ المصرى بما يتراوح بين ٦٠٠ و٨٠٠ سنة وافترض أن انفلاق البحر الأحمر فى منتصف القرن الخامس عشر ق.م

(١٤٠) Josephus, Flavius, Against Apion, 1.14, 1.73, 1.223 and 1.227.

حقيقة تاريخية فيما يتعلق بالخروج من مصر. فمن المفترض أن هذا الحدث وقع نتيجة لسقوط نيزك من مجموعة المشترى الواقعة بين الأرض والمريخ مما أحدث كوارث طبيعة واسعة الانتشار فى مصر وكنعان واليونان وأماكن أخرى وأدى إلى طلوع الشمس من الغرب وغروبها فى الشرق، وذلك قبل أن تستقر مجموعتنا الشمسية نتيجة لسقوط نيزك من المشترى أدى إلى ولادة كوكب زحل. وبطريقة على قدر كبير من التشويش، افترض ڤليكوڤسكى كذلك أن العبرانيين غادروا مصر بعد بضعة أيام من طرد الهكسوس، وواجهوا هؤلاء الهكسوس (الذين هم العماليق) وحاربوهم وحرروا مصر.

ربما كانت نظرية ڤليكوڤسكى التى تتحدى بشدة المعرفة المتاحة هى أن إخناتون هو أوديب وكان يعيش فى القرن التاسع ق. م ولذلك فمن المؤكد أنه لم يكن التوحيدى الأول. وهذه النظرية المتطرفة تقضى على أى احتمال للتأثير المصرى على التوحيد العبرانى. وقد فسرها البعض على أنها رد فعل صهيونى من جانب ڤليكوڤسكى لتعزيز الإسهام العبرانى فى تاريخ البشرية وانتقاد ما اعتبره تقليلاً من جانب فرويد لأهمية الدور العبرانى فى تأسيس التوحيد.

فند الكثير من العلماء نظريات ڤليكوڤسكى «العلمية» تفنيداً موثوق به، ونخص فى هذا الشأن كارل ساجان[١٤١]. وانتقد المؤرخون على نطاق واسع كذلك تضاربات ڤليكوڤسكى وتناقضاته الخطيرة فيما يتعلق بمصر القديمة وبلاد ما بين النهرين والنصوص العبرانية. والخلاصة هى أن ڤليكوڤسكى، وهو محلل نفسى ينتمى إلى مدرسة يونج، استغل على ما يبدو نظامًا واسع المعرفة لتحويل النصوص الميثولوجية القديمة والخيالات والغموض الدينى المتعمد إلى «حقائق»، مما زاد من خطورة النظام الذى استخدمه يونج.

منذ وفاة ڤليكوڤسكى ظهر منافس خطير على الجائزة الأولى بين المتلاعبين بالصلات المصرية العبرانية، وهو الكاتب المصرى أحمد عثمان (المولود فى عام ١٩٣٤) الذى تلاعب كذلك بالتاريخ المسيحى. ففى كتابه «الخروج من مصر، الكشف

(١٤١) Sagan, Carl, Cosmos, Ronald House, New York, 1980, pp. 90-91.

عن أصــول المسـيـحـيــة» Out of Egypt, the Roots of Christianity Revealed وكتب أخرى يقول أحمد عثمان كلامًا غير تقليدى بالمرة، حيث يفترض زواجًا فى أوائل القرن الخامس عشر ق. م بين الفرعون تحتمس الثالث وسارة زوجة إبراهيم، وهو ما كان أصل سلسلة طويلة من القادة المصريين ذوى الدم المختلط الذين تشدد اليهود فيما بعد فى جعلهم قادتهم. فتحتمس الثالث هو كذلك داود، ويويا وزير تحتمس الرابع وأمنحتپ الثالث هو يوسف، وأمنحتپ الثالث هو سليمان، وإخناتون هو موسى، ونفرتيتى هى مريم أخت موسى التى كانت أم توت عنخ آمون الذى هو يوشع، أو فى الواقع يسوع.

تعد خيالات فرويد بشأن الإصحاح ٢٥ من سفر العدد «لعب عيال» مقارنة بعثمان الذى يزعم أن أيًا من زِمرى أو موسى لم يُقتل، أمّا من قُتل فهو توت عنخ آمون/ يوشع/ يسوع. . . وهذا هو السبب فى عدم وجود دليل تاريخ محايد عن يسوع فى القرن الميلادى الأول؛ ذلك أن يسوع كان قد قُتل قبل ذلك بألف ومائتى عام على يد بانحسى كبير كهنة إخناتون/ موسى الذى يسمى بالعبرانية فنحاس. وطبقًا لما يقوله عثمان فقد كان المسيحيون الأوائل يتوقعون المجىء الثانى ليوشع/ يسوع/ توت عنخ آمون.

قد نفترض أنه بما قاله عثمان تكون الأمور قد بلغت أقصى حد لها فى التلاعب بالعلاقات المصرية العبرانية/ المسيحية. أما الواقع فهو أن الروح البشرية يمكن أن تصل إلى ما هو أبعد من ذلك فى هذه الممارسة المحزنة؛ ففى سبتمبر من عام ٢٠٠٠، حطم الأخوان الفرنسيان مسعود وروجيه صبّاح (المولودان فى ١٩٣٥ و١٩٥٥) حاجز الصوت بكتابهما «أسرار الخروج، الأصل المصرى للعبرانيين» Les Secrets du l'Exode, L'Origine égyptienne des Hépreux. فقد أفرغا نظريات أپيون وكيريمون وسترابو وذيودور الصقلى وتاسيتوس وغيرهم المتعلقة بالأصل المصرى للعبرانيين فى قالب جديد وأضافا القليل من آراء فرويد المتعلقة بالصلة المباشرة بين توحيد آتون الخاص بإخناتون والتوحيد العبرانى، واستفادا من نظرية ردفورد الخاصة بخروج/ طرد الهكسوس التى تقدرها الذاكرة العبرانية الكنعانية، وطبقاها على خروج الآتونيين إلى أرض كنعان واتخذا وضع سعة المعرفة الزائف للمحدثين من واضعى

النظريات المجنونة المتعلقة بالمصريين والعبرانيين. وقد أضافا علاوة على ذلك بعض التوافه الجديدة بادعاء أن إبراهيم لم يكن مصريًا فحسب، بل كان إخناتون فى واقع الأمر! وبناء على «يقين» الأخوين صبَّاح، فالعبرانيون هم أتباع إخناتون/ إبراهيم التوحيديون المصريون الذين عقدوا صفقة مع حكام النظام الحاكم التعددى الذى استعاد السلطة فى مصر التى تقضى بمغادرتهم مدينة أخيتاتون والاستقرار فى منطقة كنعان المصرية. وعلاوة على ذلك فإن سارة هى نفرتيتى، وإسحق هو توت عنخ آمون ولكنه من الناحية الرمزية إخناتون، وكان يعقوب من الناحية الرمزية كذلك إخناتون، وكان يوسف هو آى، ويوشع هو سيتى الأول، الخ. ويقول روجيه صبَّاح إنه «متأكد من أنه وضع يده على المعنى السرى للعهد القديم» (وهو أنه جرت له) «إعادة كتابة... خلال سنوات الأسر البابلى الستين... لتمويه الأصل المصرى للعبرانيين»(١٤٢).

لن تكتمل هذه الحالات المجنونة كافة بدون إضافة القليل من الخسة. وحدث ذلك فى الواقع فى فبراير من عام ٢٠٠١ حين تراجعت السلطات المصرية عن السماح لاثنتين من الجامعات اليابانية باستخراج عينات الحمض النووى من مومياتى توت عنخ آمون وأمنحتپ الثالث لتحديد ما ذا كان توت عنخ آمون ابن أمنحتپ أم لا. وجاء هذا القرار بعد حملة فى الصحافة المصرية تستنكر المؤامرة الصهيونية لنقل التراث المصرى للخارج ومحاولات «العبث بالتاريخ المصرى»(١٤٣).

ليس المقصود بأى من هذه الإدانة الشديدة للنظريات المجنونة بيان أن عصر العمارنة واللاهوت الآتونى وعلاقتهما بالتوحيد العبرانى واضحان وضوحًا لا لبس فيه ولا غموض، كما أنه لا يعنى عدم وجود الكثير من الأشياء المجهولة بشأنهما. وكما أنه ليس هناك استنتاج واضح فيما يتعلق بالكثير من المسائل الصعبة بشأن التاريخ المصرى كله تقريبًا، فمن المنطقى إلى حد كبير أنه ليست هناك إجابات للكثير من الأسئلة المتعلقة بعصر العمارنة وخاصة تلك المشكلة المعقدة مثل علاقته المحتملة بالتوحيد العبرانى.

لا يكفى أى من عناصر عصر العمارنة المجهولة أو الغامضة لاعتراض سبيل

---

(١٤٢) www.soirillustre.be/3573egypte.html

(١٤٣) Agence France Press (AFP), 13/12/2000.

الافتراضات المعقولة فيما يتعلق بتأثيرات ديانة آتون المحتملة على التوحيد العبراني. ورغم ذلك، فإنه عادةً ما يمكن رفض كل النظريات المجنونة الرومانسية بشأن الصلات الآتونية العبرانية المباشرة بسهولة؛ بنفس سهولة رفض النظريات المجنونة عن الصلة بين الهكسوس والعبرانيين.

إغراء رؤية التخصيب التوحيدى المتقاطع بين مصر وبابل والشاسو والخابيرو وكنعان/إسرائيل والمسيحيين اليهود.

من المغرى استنتاج أن تطور التوحيد - على الأقل على مستوى اختزال آلهة كثيرة فى إله واحد - كان نتيجة لتخصيب تدريجى متبادل يشمل مصر وبابل والشاسو/ الإسرائيليين أو الخابيرو/ الإسرائيليين والكنعانيين والمفاهيم الدينية الإسرائيلية الناشئة، وسوف يكون هذا الاستنتاج مُرضيًا جداً من الناحية المنطقية. وباستخدام هذا النمط من التخمين سوف تكون ذروتا هذا التطور توحيد القرن السادس اليهودى الحصرى والتوحيد المسيحى متعدد الأشكال فى القرن الأول الميلادى. إلا أنه لا وجود للحقائق التى تثبت هذه الفرضية.

رغم الاكتشافات الأثرية لعدد ضخم من النصوص والنقوش المصرية والبابلية/ الآشورية والكنعانية والفينيقية والآرامية والوصف الذى جاء فى الكتب المقدسة العبرانية والمسيحية، فإن التخصيب التوحيدى المتبادل يمكن افتراضه بطريقة معقولة فحسب فى أحسن الأحوال؛ ولكن لا يمكن إثباته.

لم توجد قط إشارة إلى التأثيرات التوحيدية بين مصر وبابل والعبرانيين. وهناك إشارات متكررة من كُتَّاب العهدين القديم والجديد إلى أنساق مصر الدينية والأخلاقية والسياسية والاجتماعية، دون أن تكون هناك إشارة واحدة يمكن تفسيرها ولو تفسيراً مبهمًا على أنها وعى بلاهوت إله ديانة آتون المصرية وتوحيد آتون البدائى وإشارة واحدة فحسب يمكن تفسيرها تفسيراً مبهمًا على أنها تعنى وجود تأثير توحيدى مصرى.

هذا الاتفاق النصى المحتمل بشكل يتسم بالغموض والإبهام بين مصر والتوحيد المسيحى اليهودى سفر أعمال الرسل الآية ٧: ٢٢ «فتهذب موسى بكل حكمة

المصريين . . . » ودون استبعاد هذا الاحتمال ومعانيه الضمنية استبعاداً تاماً، فلابد أن حقيقة كون كاتب هذا السفر المفترض، لوقا (بعد ح . ٧٠-٩٠ ميلادية)، قد وضع هذا الإعلان فى سياق ترديد العناصر الأساسية لأساطير إبراهيم وإقامة العبرانيين والاستعباد والخروج من مصر، تخفف من هذا الاحتمال بصورة خطيرة. فهل كان لوقا يردد ويضخِّم فحسب تراث العهد القديم (الخروج ١١ : ٣)- صحيحاً كان أم خطأ - القائل بأن موسى «كان عظيماً جداً فى أرض مصر . . . »؟ أم أنه كان يشير إشارة غير مباشرة إلى أن التوحيد العبرانى القديم والتوحيد المسيحى الناشئ يقومان بصورة أو بأخرى على التعاليم المصرية؟

ورغم ذلك فإنه من بين كل التأثيرات التوحيدية المحتملة يعد التأثير المصرى على التوحيد العبرانى الأصعب من حيث إمكانية رفضه؛ وهو ما يوحى بالطبع على أقل تقدير بالتأثير المصرى على المسيحية (كما سنرى فى الفصل الرابع عشر). ويبدو من الصعب إلى حد كبير افتراض أن معرفة العبرانيين وإسرائيل المسيحية المفصلة بمصر استبعدت مجالى اتجاهات آمون التوحيدية وتوحيد آتون البدائى. وإذا كان موسى أو شخص مثله قد وُجد، وإذا كانت حكاية موسى حقيقية فى جزء منها فحسب، فسوف يكون من المرجح أنَ شخصاً اسمه موسى تأثر بسمة الإله الرئيسى الخاصة بالديانة المصرية التقليدية وكذلك بابتداع آتون التوحيدى وسوف يكون بالإمكان فى واقع الأمر أنه أدخل بعضاً من هذه التعاليم فى دينه الجديد.

من ناحية ثانية يبدو العكس - التأثير التوحيدى العبرانى على مصر - غير مرجح إلى حد كبير، حتى وإن افتُرض هذا الرأى المتطرف فيما يخص هذه النقطة كذلك. فقد زعم الكيمّيائى / الفيزيائى السويسرى پاراسيلسوس (١٤٩٣ - ١٥٤١) أن إبراهيم نقل التوحيد إلى المصريين، الذين نقلوه بدورهم إلى موسى. وكما رأينا فإن طبيعة إبراهيم الأسطورية والشك فى التواريخ العبرانية المبكرة والإشارة المصرية الأكيدة الوحيدة إلى إسرائيل تؤيد جميعها عدم وجود تأثير توحيدى عبرانى على مصر. وعلاوة على ذلك يظل الاحتمال الأرجح هو أن ثمرة الاتجاهات التوحيدية المصرية - النسق التوحيدى البدائى الآتونى - رُسِّخت بدون التأثير الخارجى. وكما أوضحنا من قبل، يبدو أن عبادة آتون كانت نتيجة منطقية للاهوت هليوپوليس الخاص بعبادة الإله الرئيسى الفائق الشمسية التوحيدية التى عدّلها لاهوت آمون رع الطيبى وأضفى عليها إخناتون الطابع

الراديكالى. ومن الناحية الواقعية ربما كان العنصر الخارجى الوحيد الذى كان له دور فى ديانة آتون هو ظهور موقف أكثر عالمية فى مصر أثناء عصر الدولة الحديثة اعتباراً من ١٥٥٠ ق.م بسبب فتوحات مصر واتصالاتها المتزايدة مع الأجانب؛ ولكن حتى هذا لابد من التقليل من أهميته نتيجة لموقف الغطرسة المصرى التقليدى.

رغم عدم وجود دليل، فإنى أرى أن الاحتمال الأدنى يظل أنه فى وجود موسى أو عدمه وفى ظل الإقامة الأساسية والطويلة للعبرانيين فى مصر، فقد أثر لاهوت الإله الرئيسى آمون رع وتوحيد آتون البدائى وربما لاهوت پتاح على إسرائيل على المستوى اللاهوتى. ويشير اكتشاف قدر ضخم من القطع الأثرية الدينية المصرية فى أرض كنعان ووجود العديد من المعابد، أبرزها معبد آمون رع فى بيتشان (بيسان) ومعبد پتاح فى عشقلون (عسقلان) فى الدولة الحديثة، إلى قرب العبرانيين المبكر والدائم من الديانة المصرية على أقل تقدير، وربما التأثير التوحيدى المباشر. وبعد أواخر القرن الثامن ق.م ربما أثرت جوانب لاهوت پتاح/ منف كذلك على العبرانيين ومن ثم على المسيحيين.

ومع ذلك لابد من التأكيد، كما رأينا فى الفصل الحادى عشر، على أن عالم المصريات الحديث الوحيد الذى يعتقد أن «تاريخ الذاكرة الثقافية» يبين أنه كان هناك اتصال مباشر بين عبادة آتون والتوحيد الموسوى وهو عالم المصريات الألمانى يان آسمان (المولود فى ١٩٣٨). ويعتقد علماء المصريات بحق أنه ليست هناك أدلة قوية تثبت التخصيب التوحيدى المصرى العبرانى المتبادل؛ وكما أشرنا من قبل، لا يرى بعض علماء المصريات مثل إيريك هورنونج أية تأثيرات توحيدية فى مصر بخلاف عبادة آتون. بل إن الكثير من علماء المصريات مثل نيكولا جريمال وكلير لالويت يعتقدون أن عبادة آتون كانت توحيداً. ويفترض بعض علماء المصريات مثل دونالد ردفورد وجريمال، وجود تطور منفصل تماماً وسامياً على نحو حصرى للتوحيد الحقيقى. ويستبعد جريمال بشكل ملحوظ وبإصرار افتراض أن «عبادة آتون تكمن فى جذور المسيحية، فى حين أنها لا تفعل شيئاً فى الواقع أكثر من إظهار الأرضية المشتركة للحضارات السامية[١٤٤]».

تنشأ مجموعة من المشكلات المشابهة عند محاولة تحليل التأثير التوحيدى للإله

Grimal, Nicolas, A History of Ancient Egypt, p. 228.(١٤٤)

الرئيسى البابلى مردوخ على إسرائيل وتأثيرات الإله الرئيسى المتبادلة بين بلاد ما بين النهرين ومصر . وفى هذه النقطة ، وبغض النظر عن رواية العهد القديم التى ترجع أصل العبرانيين إلى بلاد ما بين النهرين - التى لا تثبت شيئًا فى حد ذاتها - والاتصال المُثْبَت والمتكرر بين مصر وبلاد ما بين النهرين منذ عام ٣٥٠٠ ق . م على أقل تقدير ، هناك احتمال أقل للتخمين المعقول والمنطقى .

رغم ذلك لا يمكن أن نفترض فحسب أن إسرائيل كانت غير متقبلة للتطورات التوحيدية التى تشمل دمج الآلهة الذى تمارسه القوى الكبرى فى مصر وبابل/ آشور التى أحاطت بها وجعلتها تابعة لها مراراً . وكان آمون المصرى ومردوخ البابلى أوضح مثالين لهذه الظاهرة ، وعمل يَهْوه المبكر بنفس الطريقة تقريبًا . كما أنه لا يمكن كذلك افتراض أن تجربة الإله الواحد الخَاصة بآتون فى مصر أو لاهوت پتاح/ منف لم يكن لها أى أثر بالمرة على الإسرائيليين الأوائل أو المسيحيين اليهود ، أو حتى اليونانيين . وكما رأينا كذلك ، ومع أن المقارنات ليست أدلة فى حد ذاتها ، فهناك تشابهات لا بأس بها بين أوزيريس وحورس ويسوع وبين إيزيس ومريم ، وبين الثالوث العضوى المصرى الذى يضم آمون ورع و پتاح والثالوث المسيحى . وسوف نرى بعد قليل أن هناك تشابهات بين الثالوث المسيحى ولاهوت منف وبين سفر التكوين وسفر إشعياء وإنجيل يوحنا وسفر تعاليم الرسل ومفهوم اللوجوس اليونانى .

يمكن كذلك أن نفترض افتراضًا معقولاً يقول إن اتجاهات الإله الرئيسى اللاهوتية فى مصر وبلاد ما بين النهرين على أقل تقدير جعلت ذلك الخيار مريحًا إلى حد معقول فى كل من المنطقتين دون تهديد صريح للتعددية . وأثناء عصر الدولة الحديثة ، فتح تخفيف حدة الغطرسة الدينية المصرية التقليدية الخاصة بالثقة الكبيرة فى لاهوتها الباب أمام احتمال التأثير ؛ وهو ما يثبته استيراد العديد من الآلهة الآسيوية إلى مصر وتصدير المعبودات والمفاهيم الدينية المصرية إلى غرب آسيا ، وخاصة أرض كنعان ، خلال تلك الفترة . وربما كانت مصر كذلك مركز جذب للاهوت الإله الرئيسى فى الامتداد المصرى الغرب أسيوى فى عصر الدولة الحديثة . ومن ناحية أخرى ربما يكون الاستثناء الوجيز وغير المعتاد للحكم التعددى العام الخاص بالتوحيد الأول الآتونى فى الامتداد المصرى الغرب آسيوى قد أثر على الإسرائيليين فحسب .

فيما يتعلق بكنعان ، كان التأثير المصرى المباشر على هذا المجتمع التعددى بشدة معنيّاً

فى المقام الأول بمن أُضيف من آلهتهم إلى مجمع الآلهة الكنعانى، حيث لم يكن يتحقق فى العادة إلا نجاح محدود أو طارئ. كما يمكن أن يكون لاهوت الإله الرئيسى المصرى قد أثر كذلك على لاهوت الإله الرئيسى والتوحيدى المشوب الكنعانى القائم على الإلهين إيل وبعل.

لا يبدو أن الدور الكنعانى فى عملية التخصيب المتبادل التوحيدى المفترضة كان ممكنًا. وسواء أخَرَجَ الإسرائيليون من بين الكنعانيين أم لم يخرجوا، فقد كان التأثير الكنعانى على الإسرائيليين تعدديًا ويبدو أنه كان يمثل واحدة من العقبات والإغراءات الرئيسية التى كان على الإسرائيليين أن يتغلبوا عليها عند ترسيخ التوحيد فى نهاية الأمر. وكان على الإسرائيليين أن يتصدوا قرونًا للآلهة والإلهات الكنعانية، وخاصة بعل وعشيرة، وللممارسات الدينية الكنعانية مثل عبادة الأوثان والتضحية بالأطفال وبغاء المعبد قبل أن يرفضوها رفضًا حاسمًا. ومهما بلغ حد الممارسات الدينية الكنعانية بين الإسرائيليين الأوائل، فمن الواضح أن توحيد أو شبهِ توحيد يَهْوه وما يتصل به من أخلاقيات صارمة كانت النماذج المثالية الإسرائيلية، وكانت تلك النَماذج المثالية تمثل انقطاعًا دينيًا جذريًا عن الكنعانيين وليس اتصالاً بهم.

فيما يتعلق بالشاسو والخابيرو، فقد رأينا أنه كانت تربطهم صلات ببلاد ما بين النهرين، وأنهم كانوا يترددون على مصر باعتبارهم بدوًا وتجارًا وأسرى وعبيدًا، وأن من المحتمل أنه كان هناك نوع ما من الصلة بين إله يسمى يَهْوه أو ما قبل يَهْوه والشاسو، وأن من المحتمل أن بعض الخابيرو تبنوا إلهًا توحيديًا اَسمه يَهْوه كعنصرَ أساسى فى بحثهم عن الهوية القومية (الإسرائيلية). ولكن يبدو أنه لم يكنَ لأى من هذه الأمور علاقة بظهور التوحيد الحقيقى.

من المؤكد أنه يمكننا افتراض وجود تطور مستقل تمامًا فى اتجاه لاهوت الإله الرئيسى التوحيدى فى كل من مصر وبلاد ما بين النهرين وتطور مستقل تمامًا فى اتجاه التوحيد فى إسرائيل.

ويمكن القول بأن بذرة التوحيد كانت متضمنة فى عقلية الرعاة الرُّحَّل الساميين وأن إسرائيل وصلت بتلك البذرة إلى نتيجتها المنطقية. ويبدو أن التوحيد فى العصور القديمة كان أكثر تلاؤمًا مع العقلية السامية. وكان اليهود الساميون أول من نشر

التوحيد المسيحى فى العصور اللاحقة، وتبنى الساميون العرب التوحيد بكل حماس. ومع ذلك فقد كان هناك نمط توحيدى مشابه للنتيجة المنطقية توصل إليه الزرادشتيون الهندوأوروپيون فى الديانة التى أوصلوها إلى حالة من الازدهار فى القرن السادس ق. م. كما أنهم عملوا تحت تأثير الثقافة الرعوية، حتى وإن أصبحوا معارضين للرحل ومؤيدين للمجتمع الحضرى. ولكن لابد كذلك من ملاحظة أن الزرادشتية شبه التوحيدية تراجعت إلى أشكال من التوحيد المشوب والتعددية المتخفية بعد أقل من مائة سنة.

ومع ذلك فإنه بالرغم من هذه المجموعة المستقلة عن بعضها من الأحداث، وعدم وجود أدلة رسمية، والعناصر المجهولة، بل وبُعْد احتمال الحدوث، يظل من المستحيل إلى حد ما استبعاد وجود نوع ما من التأثير التوحيدى على الأقل بين المصريين والبابليين والعبرانيين واليهود المسيحيين استبعاداً تامًا. ويمكن أن يكون التخصيب المتبادل من هذا النوع قد حدث على نحو خفى وغير جلى. ورغم ذلك يبدو أن آثاره كانت قوية بنفس القدر الذى كانت ستصبح عليه لو لم يكن هناك أى أثر لحياة يسوع أو مفاهيمه فى الوثائق العبرانية واليونانية والرومانية التى تعود إلى تلك الفترة، غير أن التأثير الناتج عن يسوع التوحيدى على اليهود واليونانيين والرومان كان عظيمًا.

عاش الإسرائيليون فى بحر من التعددية وكان لابد لهم من محاربة مد ترسيخ التوحيد، داخل أمتهم وفى إطار البيئة الدولية. ويظل من المعقول افتراض أن المرحلة الأخيرة، وهى ضرورة تحويل تعددية بلاد ما بين النهرين ومصر والاتجاهات التوحيدية المصرية إلى توحيد حقيقى، بما فى ذلك جوانبه الأخلاقية الأساسية، ظهرت أول ما ظهرت فى إسرائيل، إلا أنه ما كان لهذا أن يتم بدون تأثيرات.

يبدو أن أقل ما يمكن قوله هو أنه كان هناك تلمس للطريق وكانت هناك تطلعات إلى التوحيد قبل ترسيخ إسرائيل الفعلى للتوحيد الحقيقى فى القرن السادس ق. م. ومن المعقول أن هذا جرى من خلال مرحلة وسطى من التوحيد المشوب ولاهوت الإله الرئيسى والتوحيد البدائى، وخاصة مع ظهور الأنساق اللاهوتية المصرية لرع وآمون رع وآتون وپتاح/ منف، وإلهى بلاد ما بين النهرين سين ومردوخ، وإله إبراهيم الذى لا اسم له، الذى ربما كان ياهو السامى أو يَهْوِه إله موسى. بل يبدو أن تلمس الطريق فى

اتجاه التوحيد أثَّر إلى حد ما تأثيراً قويًا على اليونان التعددية بأفكار مثل اللوجوس وبعض الإغراءات لرؤية إله واحد من النوع الوحدوجودى. وشمل انتصار التوحيد الكثير من المعارك على مر الآلاف من السنين، ومع احتمال أن هذا الانتصار لم يكن حتميًا، فمن المؤكد أنه لم يكن غير منطقى.

ورغم الأصوات المعارضة، فمن الواضح أن أقدم الاتجاهات التوحيدية المعروفة بدأت فى مصر مع لاهوت الإله الرئيسى وبدأ أقدم شكل للتوحيد فى مصر بعبادة آتون. وعلاوة على ذلك فمن المحتمل أنه كان للاتجاهات التوحيدية ولاهوت يتاح/ منف تأثير دولى كبير بعد أواخر القرن الثامن ق.م. ويظل الانتشار المحتمل لهذه الاتجاهات المصرية غامضًا إلى حد كبير، ولا يمكن استبعاد وجود نوع ما من التخصيب المتبادل لمجرد أنه لا دليل عليه.

وكما أنه لا شك بشأن التأثير العبرانى على المسيحية والإسلام، والتأثير المصرى على أشكال الديانة اليونانية والرومانية وبالأخص عبادة إيزيس وأوزيريس - أو من ناحية أخرى، التأثير اليونانى على الديانة الرومانية، أو التأثير الهندوسى على البوذية - فلا بد أن يظل تأثير مصر على التوحيد العبرانى والتخصيب التوحيدى المتبادل المحتمل فى الشرق الأوسط الذى بلغ ذروته بالتوحيد الحقيقى موضع تساؤل. ومع ذلك، وما دمنا لا نستخلص نتائج حاسمة، فالسؤال الأساسى الذى لابد من طرحه هو كيف يصح أن العبرانيين لم يتأثروا بالمصريين؟

***

الفصل الثالث عشر

أوج النفوذ المصرى

وما أعقبه من اضمحلال

الدولة الحديثة: أوج النفوذ المصرى فى كل المجالات

سرعان ما أصبحت الدولة الحديثة، التى بدأتها الأسرة الثامنة عشرة وطرد الغزاة الهكسوس الأجانب البغيضين، أوج النفوذ المصرى وقدرة مصر على الإبداع فى كل المجالات؛ السياسية والاقتصادية والإمبريالية والتكنولوجية والدينية والمعمارية والفنية والأدبية.

وبحلول السنوات الأولى من عهد تحتمس الأول (ح. ١٥٠٤-١٤٩٢ ق.م) كان هذا الفرعون قد وسَّع حدود الإمبراطورية المصرية إلى أقصى حد تاريخى لها؛ من كَرْجَس شمالى الجندل (الشلال) الرابع(*) على النيل فى عمق النوبة حتى قرقميش على نهر الفرات فى بلاد ما بين النهرين. ومنذ العام الأول من عهده، ح. ١٤٥٨ ق.م، عزز تحتمس الثالث (ح. ١٤٧٩-١٤٢٥ ق.م) تلك المكاسب الإقليمية من خلال ١٦ حملة عسكرية على امتداد ٢٠ عامًا. وباستثناء النوبة التى كان المصريون يحكمونها حكمًا مباشرًا، حكمت مصر باستخدام مجموعة من مجموعة من ملوك الدويلات المتمصرين والموالين فى العادة، وكانت تدعمهم فى بعض الأحيان مفارز صغيرة من الجنود المصريين.

(*) تقع كرجس بالقرب من بلدة أبو حامد عند انحناءة النيل بين الجندلين (الشلالين) الرابع والخامس. ولذلك فهى شمالى الجندل (الشلال) الرابع من حيث وقوعهما على دوائر العرض، أما بالنسبة لمن يبحر فى النيل أو يسير بمحاذاته فهى شمال الجندل (الشلال) ويدركها المسافر قبل الجندل (الشلال) الرابع - المترجم.

أدى تلفيق مصر الغريب للروح التعددية المتحفظة واللاهوت الشمسى الخاص بالإله الرئيسى إلى ظهور أحد أقوى الآلهة الرئيسية والتوحيدية والعالمية، وهو آمون رع. كما أدى إلى إقامة أقوى وأغنى وأكبر معبد ومجمع إكليركى على الإطلاق، وهو إپت إيسوت/ إپت رسيت، الكرنك/ الأقصر، وكذلك أحد أكبر ما شُيِّد من مجمعات الحياة الآخرة، الجبانات وهى مقابر وادى الملوك الضخمة المنحوتة فى الصخر والجبانات الملحقة بها للزوجات الملكيات والنبلاء والصناع.

مثلما كان عصر الدولة القديمة (ح. ٢٦٨٦-٢١٨١ ق.م) زمن مجمعات الأهرام العظيمة، كان عصر الدولة الحديثة زمن المعابد والمقابر المنحوتة فى الصخر والقصور العظيمة. فبالإضافة إلى معبدى الكرنك والأقصر، شهد ذلك العصر بناء معابد رائعة مثل معبد أبى سمبل بالنوبة، ومعبد حتشپسوت الجنائزى، ومعبد أمنحتپ الثالث الجنائزى، وتمثالى ممنون الضخمين، وقصر ملقطة، ومعبد رمسيس الثانى الجنائزى على البر الغربى من طيبة/ الأقصر، وتوسعة معبد پتاح فى منف. ولم يكمل رمسيس الثانى الذى كان مصابًا بجنون العظمة قاعة الأعمدة فى الكرنك ويُشَيِّد معبد أبى سمبل وخمسة معابد أخرى فى النوبة فحسب، بل أقام كذلك عاصمة رائعة جديدة فى الدلتا أسماها پى رعمسيس بها قصور ومعابد وبحيرات وشون غلال ومزارع. ويبدو أن پى رعمسيس كانت تغطى مساحة ٢٥٠٠ فدان تقريبًا وربما كانت واحدة من أكبر المدن فى العالم فى ذلك الوقت. ولابد كذلك من ذكر معبدى المقبرين الجوفاوتين لسيتى الأول ورمسيس الثانى فى أبيدوس، ليس فقط لجمال زخارفهما البالغ، بل لأنهما توفران معلومات ثمينة عن الطقوس الأوزيرية وقائمتى الملوك اللتين تضمان حوالى ٦٠ من أسلاف سيتى الأول ورمسيس الثانى، بما فيهما من حذف لافت للنظر لشخصيات مثل إخناتون.

تحقق أثناء تطورات الدولة الحديثة تلك جزء كبير من خصوصية الديانة المصرية؛ وهى لاهوت الإله الشمسى الرئيسى فى إطار التعددية، والاتجاهات التوحيدية، والمَلَكيَّة الإلهية، والثيوقراطية، والفن والعمارة الضخمان، ومعتقدات الحياة الآخرة، والنسق المعقد للأرواح العديدة المرافقة، وذلك القدر الضخم من الكتابات

الجنائزية. بل كاد المصريون بمجيء عهد رمسيس الثانى (ح. ١٢٧٩-١٢١٣ ق.م)، وهو أطول العهود فى التاريخ المصرى، يعتقدون أن المَلَكيَّة الإلهية الفردية الأبدية مسألة تتعلق بالحياة الدنيا وليس فقط بالآخرة.

وبعد انتهاء الفترة الوجيزة من الفوضى التى خلقتها محاولة الفرعون إخناتون فرض توحيد آتون، استعاد الفرعون حورمحب النظام فى الداخل واستعاد سيتى الأول (ح. ١٢٩٤-١٢٧٩ ق.م) ورمسيس الثانى نفوذ مصر الإمبريالى ورخاءها الاقتصادى الضخم وفنونها وعمارتها الرائعة، وخاصة فى بناء المعابد والمقابر. وكان توحيد آتون الأول آخر محاولة لتصحيح فوضى النسق الدينى المصرى أو تنظيمه؛ ورغم التطورات الدينية فى أماكن أخرى من العالم، كانت مصر فى ذلك الوقت تحتفظ معاندةً بلاهوت الإله الرئيسى فى إطار التعددية حتى نهاية مصر.

بحلول عصر البرونز المتأخر فى منتصف القرن الثالث عشر ق.م، كان من السهل التحقق من ضخامة الهيمنة المصرية من خلال المقارنة مع سائر العالم.

ومنذ عام ١٤٥٨ ق.م على أقل تقدير، بل وربما اعتباراً من عهد تحتمس الأول (ح. ١٥٠٤-١٧٤٩ ق.م)، كانت مصر أكبر قوة إمبريالية، بل وربما كانت تجسد لأول مرة فى التاريخ فكرة القوة العالمية.

كان تعدد الآلهة النسق الدينى السائد فى العالم المتطور كله، وكان النسق التعددى المصرى هو الأكثر تطوراً.

وفى الفن والعمارة والأدب، لم يضارع شعب من الشعوب إنتاج مصر وروعتها.

وفى التكنولوچيا، كانت مصر ومعها سومر وبلاد شرق المتوسط قادة العالم. وقد تحقق قدر ضخم من التفوق والريادة فى تشغيل البرونز والنجارة وصنع الزجاج والقاشانى. وكانت الغلة الزراعية المرتفعة ونظام الرى والقنوات والسدود هى الأمر الدارج. وكان الشادوف الذى أدخله الهكسوس مصر فى القرن الثامن عشر ق.م واسع الانتشار. كما كان المصريون من الرواد فى المجال الاستراتيچى الخاص بالعربة الحربية التى تجرها الخيل، وربيت، التى أدخلها الهكسوس كذلك.

أصبحت الصين رائدة العالم فى صب أوانى البرونز، ولكن كلاً من الصين واليابان لم تكن قد بلغت بعد مستوى التطور التكنولوجى والزراعى العام نفسه الذى بلغته مصر وكانتا لا تزالان غارقتين فى عبادة الأسلاف.

وفى الوقت نفسه كانت حضارتا موهنچو دارا وهاراپا فى وادى السند قد انهارتا. وكانت الحضارتان الإيرانية والهندوسية القَيديتان لا تزالان فى مراحلهما البدائية حيث يكتمل ازدهار المجتمع الهندوسى بعد ٣٥٠ سنة فى المستقبل. ولم تكن بلاد فارس كما نعرفها على الخريطة، ولكنها ستشكل بعد ٨٠٠ سنة إمبراطورية عظيمة من نهر السند إلى ليبيا وسوف تحتل مصر مدة تزيد على ١٢٥ سنة.

كانت الأمريكتان وإفريقيا متخلفة كثيراً بصورة عامة وكان جزء كبير من غرب أوروبا وشمال إفريقيا لا يزال فى بداية أن يصبح كفئًا فى تكنيكات البرونز. وأشهر جهد معمارى أوروبى غربى فى ذلك الوقت، وهو دائرة الأحجار القائمة(*) Stonehenge (بدأ العمل فيها ح. ٢٩٠٠ ق.م وانتهى ح. ١٥٠٠ ق.م)، وهو بقطره البالغ ٣٣٠ قدمًا (٩٩ مترًا) لا يعدو كونه قطاعًا صغيراً من العديد من المعابد المصرية، وكانت التكنولوجيا المستخدمة فى نحت أحجاره الخشنة متخلفة أكثر من ألف سنة عن تكنولوجيا البناء المصرية.

ومع ذلك كانت هناك علامات واضحة تنذر بأن الهيمنة المصرية سوف تنتهى عما قريب.

كان الانتصار الحيثى والآشورى على ميتانى حليفة مصر فيما بين ح. ١٣٧٠ و١٣٦٥ ق.م صدعًا خطيراً فى توازن القوى فى رتنو الغرب آسيوية. ولم يحقق رمسيس الثانى نصراً حاسمًا على الحيثيين فى قادش على نهر العاصى فى ح. ١٢٧٤ ق.م. وكان فى مواجهة النفوذ الآشورى المتزايد، كان بحاجة إلى حلفاء من نوع أو آخر واضطر فى النهاية إلى مشاركة الحيثيين النفوذ شرقى البحر المتوسط، مما سمح لهم بحكم منطقتى أوپى وأمورو، بينما حكمت مصر أرض كنعان. وتشير نسختا معاهدة

(*) مجموعة من الأحجار القائمة فى سالزبورى بجنوب إنجلترا يعود تاريخها إلى ح. ٢٠٠٠-١٨٠٠ ق.م. ويحيط بتلك الكتل الحجرية الضخمة خندق وجسر ربما يعودان إلى عام ٢٨٠٠ ق.م. ويوحى ترتيب الأحجار بأن هذا المكان كان يُستخدم كمركز دينى أو كمرصد فلكى - المترجم.

السلام المصرية والحيثية الموقعتان بين الدولتين إشارة واضحة إلى عدم وجود انتصار مصرى، بل معاهدة عدم اعتداء، وتحالف دفاعى، ومشاركة فى النفوذ(١٤٥).

كان يجرى ابتكار أداة جديدة - شكل أسمى من الكتابة - على يد كريت المينوية(*) واليونان الميسينية(**). سوف يجرى تجاوز ذلك بعد قليل باختراع الفينيقيين للأبجدية فى القرن الحادى عشر ق. م. ودفع ذلك التطور بمصر إلى المؤخرة فى واحد من المجالات الحيوية.

كانت اليونان فى مرحلة تكوينية مبكرة، ولكنها سوف تخترع فى القرن السادس ق. م الأداة الفلسفية العلمية التى سوف تقضى على التفكير والديانة السحريين اللذين كانا جوهر الواقع فى مصر. وسوف تحتل اليونانُ مصرَ فى نهاية الأمر (ح. ٣٣٢ ق. م) وتصبح الأداة السياسية العسكرية الثقافية التى ستقضى على مصر المصرية.

لم تكن إسرائيل قد ولدت بعد، ولكن العبرانيين كانوا على أعتاب نسق دينى وأخلاقى مترابط جديد - توحيد يَهْوه والتساداقاه، أى الصلاح والعدل - سوف يزيل فى النهاية على مدى الألف وستمائة عام التالية أكثر من نصف التعددية وكل الأخلاق القومية تقريبًا من على وجه الأرض.

ربما كان مفتاح نهاية المجد المصرى هو أنه بينما أثرت مصر بلا أى شك فى كل المجالات من خلال شعوب إمبراطوريتها، فهى لم تتأثر بالقدر الكافى. إذ بينما تغير العالم حول مصر، ظلت هى بعناد مزيجًا غريبًا من جزيرة متغطرسة منغلقة على نفسها، وملتقى طرق، ومركز العالم الذى يسكنه شعب تؤيده الآلهة وتباركه، وجزءًا من الامتداد المصرى الغرب آسيوى، وقوة إمبريالية فى شرق المتوسط، وتوسعية فى أراضى النوبة الإفريقية، ومؤيدًا قويًا للتعددية الثيوقراطية التى انحدرت فى النهاية إلى الشمولية الدينية والأصولية والتعصب وعبادة الحيوان المتطرفة.

---

(١٤٥) Wilson, John and Goetz, Albrecht in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, pp. 199-203.

(*) نسبة إلى حضارة كريت القديمة التى استمرت فى الفترة من ٣٠٠٠ إلى ١١٠٠ ق. م - المترجم.

(**) نسبة إلى مدينة ميسينى القيمة فى جنوب البلاد فى الفترة من ١٤٠٠ إلى ١١٠٠ ق. م - المترجم.

وطوال ٢٥٠ سنة تقريبًا اعتبارًا من ١٤٥٨ ق.م، كانت مصر أكبر قوة فى العالم. وظلت قوة عالمية كبيرة، ولكنها مهزوزة، لمدة ١٥٠ سنة أخرى حتى انتهاء عصر الأسرة العشرين (ح. ١١٨٦-١٠٦٩ ق.م).

الاضمحلال السياسى والعسكرى والدينى والفنى اعتبارًا من القرن الثانى عشر ق.م

بحلول منتصف القرن الثانى عشر كانت مصر فى حالة اضمحلال بالفعل مع العقود الأخيرة من عصر الدولة الحديثة وانهيارها وبداية عصر الانتقال الثالث (ح. ١٠٦٩ ق.م)، وأصبح ذلك الانهيار متأصلاً بعمق. ولم يكن ذلك هو الحال من وجهة نظر التجريب والتجديد الدينى فحسب، بل كذلك من النواحى السياسية والاقتصادية والعسكرية والمعمارية والفنية. فقد بدأ الطريق إلى التدهور الدينى والسياسى الخاص بالعصر المتأخر (اعتبارًا من ح. ٧٤٧ ق.م).

كان رمسيس الثالث (ح. ١١٨٤-١١٥٣ ق.م) آخر الفراعنة الإمبرياليين الأقوياء على النمط القديم القادرين على القيام بأعمال عظيمة فى الحرب والعمارة والقادرين بطريقة أو بأخرى على السيطرة على رجال الدين المختلفين ذوى النفوذ أو شرائهم. واعتبارًا من عصر رمسيس الرابع (ح. ١١٥٣-١١٤٧ ق.م)، أخذت الفوضى والتشوش يصيبان سلطة الملك والإدارة المدنية شيئًا فشيئًا. وتنافست مجموعة متعاقبة من الفراعنة يسمون الرعامسة مع بعضها على حكم غير فعال لا تأثير له. وربما كان أحد المؤشرات الرئيسية لذلك الانحطاط هو طريقة التعبير المصرية الأساسية، أى العمارة والفن؛ فقد باتت أنشطة التشييد الكبيرة نادرة إلى حد كبير وصار الفن ممارسة للتكرار الذى لا روح فيه. كما أصبح اقتصاد المعابد يسيطر على مصر بصورة كبيرة، وخاصة فيما يتعلق بكهنة آمون رع فى طيبة الذين كانوا يتمتعون كذلك بنفوذ أصولى دينى ضخم.

صد مرنبتاح (ح. ١٢١٣-١٢٠٣ ق.م) ورمسيس الثالث هجمات وهجرات ضخمة بقيادة المشْوش والليبو من ليبيا و«شعوب البحر» الهندوأوروبية التى شملت اليونانيين والفلَسطَينيين، فى ح. ١٢٠٩ و١١٧٦ ق.م، غير أن المصريين كانوا

منهكين وفقدوا دورهم المباشر كقوة عالمية واستعمارية. وفى النهاية لم يتسنَ لهم منع استيطان هجرات المشْوش والليبو الليبيين فى مصر وأصبح الأسرى الذى كانوا قد أجبروهم على العيشَ فَى مصر جالية قوية. وربما لم يكن هؤلاء الأسرى والمهاجرون الليبيون همجيين ومن المؤكد أنهم لم يكونوا «مارقين» كما زعم رمسيس الثالث (ح. ١١٨٤-١١٥٣ ق. م)، غير أنه من المؤكد أنهم كانوا أقل تطوراً من المصريين من ناحية الثقافة، ولابد أنهم أضعفوا البُنى الدينية والسياسية والاجتماعية على نحو متزايد.

فى عهد آخر فراعنة الدولة الحديثة رمسيس الحادى عشر (ح. ١٠٩٩-١٠٦٩ ق. م) سقط الوجه القبلى فى يد قواد الجيش الذين يتزعمهم كهنة آمون رع العاملون من طيبة وربما كانت أصولهم ليبية كذلك، بمساعدة من الجنود المشْوش الليبيين. وغيَّر حرى حور (بعد ح. ١٠٧٥ ق. م)، الذى أرسله رمسيس الحادَى عَشر إلى طيبة لقمع التمرد، ولاءه وانحاز إلى المتمردين وجعلهم يسمونه كاهن آمون الأول. والواقع أن مصر قُسِّمت إلى مناطق مستقلة بينما كان رمسيس الحادى عشر يسيطر على منطقة منف، وكان خليفته سْمنْدس يسيطر على الوجه البحرى، بينما يسيطر حرى حور على الوجه القبلى ومنطقى وَاوَات وكوش فى النوبة.

لا شك فى أن حرى حور بصفته كاهن آمون رع الأول، وهو أحد المناصب القوية فى مصر منذ قرون عدة، أصبح حينذاك أقوى من الفرعون الحاكم. وفى فترات عديدة من التاريخ المصرى كان العراف الأكبر لكهنة هليوپوليس فى أوجها فى عصر الأسرتين الرابعة والخامسة (ح. ٢٦١٣-٢٣٤٥ ق. م) كان يلى الفرعون الحاكم فى نفوذه، ولكن يبدو أن الكهنة فى ذلك الوقت باتوا أكثر نفوذاً من الفرعون. وأشار أ. هـ. جاردنر إلى أن تصوير أمنحتپ كاهن آمون رع الأول فى عهد رمسيس التاسع (ح. ١١٢٦-١١٠٨ ق. م) فى أحد التماثيل على أنه فِى طول الفرعون وحجمه كان إشارة إلى كونه مساوياً للفرعون وربما أقوى منه فى الجنوب[١٤٦].

ومع ذلك فقد كانت هناك مرحلة ثيوقراطية جديدة بمجيء حرى حور. ذلك أنه كان يجسد كل سلطات الدولة الدينية والسياسية وقدراً كبيراً من مواردها الاقتصادية. بل

(١٤٦) Gardiner, Alan, Egypt of the Pharaoh, pp. 298-299.

كان لحرى حور خراطيش الشنو الخاصة به التى تحتوى على ألقابه الملكية . كما جعل حرى حور لقبه متوارثًا ، ووضع واحد من ذريته وهو الكاهن الأول پينوچم (بعد ح . ١٠٥٠ ق . م) اسمه الأول والثانى فى خراطيش وادعى بالفعل مكانةً كالفرعون .

انحدر الحال بلاهوت آمون رع فى طيبة ، الذى كان باستمرار اللاهوت الأكثر إجمالاً وإدماجًا (وبالطبع الأكثر توحيدًا) فى تاريخ مصر ، ليصبح نزعة شمولية دينية وسياسية واقتصادية ونزعة أصولية وتعصبًا . والواقع أن حرى حور حكم الوجه القبلى والنوبة باعتبارهما دولة شبه مستقلة كانت السياسة فيها مجالاً دينيًا على نحو صارم ، حيث استعان فى تحقيق ذلك بلاهوت آمون رع ونفوذ القادة الليبيين .

فى بداية عصر الانتقال الثالث (ح . ١٠٦٩-٧٤٧ ق . م) استمر الكهنة فى معبدى الكرنك والأقصر الكبيرين فى حكم الوجه القبلى باعتباره دولة ثيوقراطية شبه مستقلة . وقد واصلوا هذا الاتجاه حين كان الفراعنة الذين يحكمون من تانيس وبوباسطة فى الدلتا أضعف من أن يسيطروا على الوجه القبلى . ومع وجود القلاقل طوال تلك الفترة ، أبدى كهنة طيبة تعطشهم إلى السلطة الأصولية المستقلة .

فى ح . ٩٤٥ ق . م استولى ذرية أسرى الحرب والمرتزقة والمهاجرين المشْوش والليبو الليبيين ، الذين باتوا مصريين من الناحية الدينية ، على بوباسطة فى الدلتا ووحدوا مصر (وبالطبع كانوا يوقرون الإلهة القطة باستت على نحو خاص) . واستهل قائدهم الفرعون شيشنق الأول (ح . ٩٤٥-٩٢٤ ق . م) الأسرة الثانية والعشرين . وطوال المائتى سنة التالية حكم الليبيون من بوباسطة وتانيس فى الأسرتين الثانية والعشرين والثالثة والعشرين ، غير أنهم كثيرًا ما كانوا لا يحكمون البلاد كلها . وأثناء عهد تكلوت الثانى (ح . ٨٥٠-٨٢٥ ق . م) لجأ كهنة طيبة إلى الحرب الأهلية لفرض استقلالهم . وأثناء عصر الأسرتين الثالثة والعشرين والرابعة والعشرين (ح . ٨١٨-٧١٥ ق . م) ، اكتنفت مصر مراحل من الفوضى وقُسِّمت إلى مناطق نفوذ يديرها فراعنة وكهنة وأمراء صغار سريعو الزوال ومتنافسين من مدن عديدة . وأنهى الغزاة الكوشيون فى ح . ٧٤٧ حكم الليبيين ، كما أنهوا عصر الانتقال الثالث وأعادوا شيئًا فشيئًا ترسيخ الوحدة السياسية المصرية . وحكم الكوشيون/ النوبيون باسم آمون الذى كانوا يعتقدون أن

أصوله فى النوبة، غير أنهم حاولوا الحكم بسياسة تقوم على قيم آمون رع التقليدية المحافظة التى جرى إحياؤها.

كان العام ٩٤٥ ق. م حدًا فاصلاً فى التاريخ المصرى. فبعد أكثر من ٢٠٠٠ سنة من النفوذ والتجديد والابتكار، باتت مصر بلدًا يحكمه الأجانب أو محتلاً وكانت هناك فترات وجيزة فحسب من الاستقلال السياسى الحقيقى ,وسوف يكون هناك انتعاش ثقافى ودينى نسبى فى المستقبل. وظلت مصر بمفردها وفى ظل المحتلين الأجانب تقوم بأدوار بين قيادات العالم السياسية والاقتصادية، ولكن عصور التجريب والتجديد الدينى والفنى العظيمة كانت قد ولت.

محاولات الأسرات الكوشية والصاوية لإحياء مصر

أثناء فترة الهيمنة الكوشية على مصر فى الفترة من ٧٤٧ حتى ٦٥٦ ق. م، حيث كانت الأسرة الخامسة والعشرون تحكم من نپاتا فى كوش، كانت مصر دولة واحدة تمتد من البحر المتوسط حتى مِروى داخل السودان الحالية.

كان هدف النوبيين نهضة مصر وانبعاثها من جديد، ولكنهم نجحوا نجاحًا جزئيًا إلى حد بعيد فحسب، ومن الواضح أنهم لم يقتربوا قط من التساوى مع مجد العصور القديمة. ومع ذلك فقد ظل نفوذ مصر عظيمًا واستمرت فى قيامها بدور سياسى واقتصادى مهم فى الشرق الأوسط ولم يكن ينافسها سوى آشور.

وكان الملوك فى كوش، ابتداءً من كشتا (ح. ٧٧٠-٧٤٧) أكثر مصريةً من الناحية الثقافية والدينية مما كان عليه الكوشيون بصورة عامة على مر القرون. فقد حارب كشتا مع المصريين وأسس ابنه پى (پيعنخى الذى حكم ح. ٧٤٧-٧١٦ ق. م) الأسرة الخامسة والعشرين فى مصر. وكان لابد لپى من قمع المقاومة فى طيبة وهليوپوليس ومنف وهزيمة قوات الفرعون تف نخت من الأسرة الرابعة والعشرين الصاوية قبل أن يتمكن الكوشيون من إقامة حكمهم على أسس قوية.

وتبين «لوحة انتصار پى» (التى عُثر عليها فى معبد آمون بنپاتا فى عام ١٨٦٢ وتوجد حاليًا بالمتحف المصرى بالقاهرة) أن انتصار النوبيين لم يكن سهلاً، كما توضح كيف كان پى متمصرًا تمامًا وتشير إلى أن مصالح مصر كانت عنده فى المقام الأول.

وفى «لوحة الانتصار» يقول بى: «اسمعوا ما فعلت، متفوقًا على الأسلاف، أنا الملك، صورة الإله... الذى خرج من الرحم موسومًا بسمة الحاكم... بى محبوب آمون».
وكان لابد لبى من تشجيع قواده على القتال بحماس ضد المقاومة المصرية ويطلب منهم إبلاغ المصريين أن «آمون هو الإله الذى أرسلنا»! وعادة ما كان بى يعفو عن الملوك الصغار الذى يعارضونه، ولكن بعد أن يصادر ممتلكاتهم وكنوزهم وخيلهم؛ فقد عفا عن تف نخت التائب والمهزوم الذى اعترف ممتنًا بـ«... أنك لم تضربنى بالقدر الذى يتفق مع الجريمة (التى ارتكبتها)»[١٤٧].

هاهو بى يحكم مصر باسم الإله الرئيسى الطيبى والقومى آمون. وكشأن الفراعنة الهكسوس والليبيين من قبله، اتخذ بى كل الألقاب والعادات المصرية. وعلاوة على ذلك قام بمحاولة لإحياء الثقافة والديانة المصرية بدلاً من فرض الأشكال الثقافية والدينية الكوشية.

وكان الفراعنة الكوشيون المتعاقبون يرغبون بوضوح فى الحفاظ على سلام مصر ووحدتها، وأكدوا على دورهم باعتبارهم متممين للتاريخ المصرى القديم. وربما أفصح عن تلك الرغبة واقعة حجر شباكا الذى يُفترض أن الكوشيين حاولوا بها توثيق دورهم كمتممين لثقافة المصالحة المصرية القديمة وكذلك تعزيز الوحدة المصرية السلمية والمصالحة فى الحاضر. وكما رأينا، فقد زعم الفرعون شباكا (ح. ٧١٦-٧٠٢ ق.م) شقيق بى وخليفته أنه عثر على النص الذى نقشه على الحجر فى بردية بمعبد بتاح بمنف يعود تاريخها إلى الدولة القديمة (ح. ٢٦٨٦-٢١٨١ ق.م). وكما رأينا فى الفصل الرابع، هناك أسباب وجيهة لتصديق هذا الادعاء. فبنسب شباكا كتابات عصره، الذى يعلى من شأن السلام والمصالحة، إلى عصور قديمة عزز فيها «الإله العظيم» السلام والمصالحة بين حورس وست، لم يفعل أكثر مما فعله الفراعنة والكهنة المصريون مرارًا على مدى ما يزيد على ٢٠٠٠ سنة؛ حيث كانوا يغيرون الديانة والآلهة والأساطير المصرية ويحولونها ويزامنونها لأغراض الضرورة السياسية أو الدينية، أو حتى لمجرد النزوة والهوى.

---

(١٤٧) Lichheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume III, pp. 66.80.

كان لدى الكوشيون رغبة شديدة فى أن يكونوا مصريين من الناحية الثقافية وأن يحكموا مصر بشكل جيد وبطريقة سلمية. ولكن المصريين كانوا يرون أنه لا يهم ما يفعله الكوشيون أو لا يفعلونه، فهم أجانب؛ وبذلك فلن يمكنهم فعل أى شيء بطريقة صحيحة. وظل الاستياء من الحكام الكوشيين الأجانب قويًا باستمرار. وعلاوة على ذلك فإنه برغم جهود الكوشيين لإحداث تجديد دينى، كان الحكم الكوشى مزيدًا من التدهور فى حيوية الديانة المصرية.

فى ح. ٦٧١ ق.م، غزا الآشوريون مصر، وفى ح. ٦٦٩ ق.م، نصَّب آشوربانيپال (المتوفى ح. ٦٢٦ ق.م) الفرعون الصاوى نكاو الأول (ح. ٦٧٢-٦٦٤ ق.م) حاكمًا تابعًا له فى الوجه البحرى. وفى عام ٦٦٤ عاد آشوربانيپال إلى مصر وهزم الكوشيين هزيمة حاسمة. وفى تلك الأثناء نهب مدينة طيبة حيث معبد آمون الكبير فى عام ٦٦٣ ق.م، وهو الحدث الذى كان له أثره العميق على الشعب المصرى والدولة المصرية. فقد كان نهب طيبة أكبر إهانة للمصريين.

أصبح الفرعون پسماتك الأول (ح. ٦٦٤-٦١٠ ق.م) من الأسرة السادسة والعشرين الصاوية حاكم مصر الموحدة. وكان من الناحية الرسمية حاكمًا تابعًا للآشوريين، إلا أنه كان مستقلاً إلى حد كبير فى حقيقة الأمر.

قام پسماتك الأول بمحاولات أخرى وأقوى لإحياء الديانة والثقافة المصرية. ومع ذلك كانت تلك المحاولات تتعلق بتكرار الأشكال الفنية القديمة وإبراز عبادة الحيوان أكثر من تعلقها بالمجتمع النابض بالحياة والنشاط. وربما كان الإنجاز الفنى والمعمارى الصاوى الأساسى فى بناء المعابد وخاصة فى تجديد معبد نيت فى سايس، وربما كان أكبر فشل دينى فى توسعة عبادة الحيوان، بالرغم من التكلفة الاقتصادية الضخمة لذلك.

نجحت محاولات إحياء النفوذ السياسى المصرى نجاحًا جزئيًا، إلا أن مصر بقيت فى ظل كل من الآشوريين ونفوذ البابليين المتزايد. وعلاوة على ذلك كانت تعتمد اعتمادًا كبيرًا على المرتزقة اليونانيين والأناضوليين والليديين والكاريين(*).

(*) نسبة إلى كاريا الواقعة فى الجنوب الغربى من آسيا الصغرى وتظل على بحر إيجة - المترجم.

فشلت محاولة نكاو الثانى (ح. ٦١٠-٥٩٥ ق.م) لإحياء دور مصر كفاعل مهم فى التوازن السياسى والعسكرية فى شرق المتوسط فشلاً ذريعًا حين هزم نبوخذ نصَّر البابلى (ح. ٦٠٥-٥٦٢ قزم) جيشه فى قرقميش فى عام ٦٠٥ ق.م. ومرة أخرى أجبرت مصر على التراجع إلى أراضيها وكانت قرقميش تمثل هزيمة كبيرة أخرى ضمن تردى مصر.

هاجم پسماتك الثانى (ح. ٥٩٥-٥٨٩ ق.م) النوبة فى عام ٥٩٢، ربما لإثبات أن مصر لا تزال قوَية، وربما لكى يبين للنوبيين من هو صاحب النفوذ، وربما لينتقم لمائة عام منَ الاحتلال النوبى لمصر، ولكن لم يعد هناك أى مجال للحديث عن استعمار النوبة أو أى بلد آخر استعمارًا دائمًا.

التدهور فى العصر المتأخر وأكثر أنساق عبادة الحيوان التى جرى اختراعها تعقيداً

كان التدهور الدينى والثقافى المصرى يمثله الارتداد إلى عبادة الحيوان المتعصبة وزيادة استخدام تكنيكات السحر، حكا، والتمائم. وجرى ذلك فى جو من الرفاهية الاقتصادية، غير أنه كان هناك شعور داخلى بالذل والمهانة. وكانت عبادة الحيوان وممارسات حكا المفرطة على الدوام جوانب أساسية من الديانة وأساليب الحياة المصرية، ولكنها أصبحت اعتبارًا من العصر المتأخر (ح. ٧٤٧ ق.م) على وجه التقريب مشوبة بالأصولية والتعصب. وبعد الغزو الفارسى فى عام ٥٢٥ ق.م ازداد هذا الاتجاه اتساعًا وربما بلغ ذروته فى عصر بطليموس الأول سوتير (ح. ٣٠٥-٢٨٥ ق.م). ويبدو أن المصريين قاموا بمحاولات يائسة للتعلق بأهداب ما تبقى من ديانتهم؛ وقد فعلوا ذلك بإبراز مقاربتهم السحرية وخاصة معتقدات عبادة الحيوان وممارساتها.

وكان أكثر الأوصاف حيادًا لمدى عبادة الحيوان المصرية المتعصبة هو الذى قدمه هيرودوت فى كتابه «التواريخ». ويخبرنا هيرودوت أثناء وصفه لما رآه حوالى عام ٤٤٠ ق.م إبان الاحتلال الفارسى أن «هناك الكثير من الحيوانات المنزلية». «المصريون هم الشعب الوحيد الذى يحتفظ بحيواناته معه داخل المنزل». «كل (الحيوانات)... يُعتقد أنها مقدسة» وأن «لكل نوع [من الحيوانات] حراس معينون... ويرث الابن هذه الوظيفة عن أبيه. [إنهم] يصلون للإله المكرس له الحيوان، حيث يحلقون رءوس

أطفالهم كلها أو نصفها أو ثلثها، ويزنون الشعر . . . ويعطى وزن الشعر من الفضة لحارسة المخلوقات التى تشترى به سمكًا وتطعمها . . . من يقتل أحد هذه المخلوقات عامدًا متعمدًا يعاقب بالموت . وإذا قتله غير متعمد يدفع مقدار العقوبة التى يحددها الكهنة . ومن يقتل طائر أبى منجل أو صقرًا عامداً متعمداً، أو عن غير عمد، لابد أن يموت عقابًا له على ذلك»(١٤٨).

كانت عبادة الحيوان رائجة وواسعة الانتشار فى مصر، وقد أصبحت فى بعض الأحيان الأشكال الأساسية للتدين . ولارتباط عبادة الحيوان بسحر الصيد والطوطمية وعبادة الطبيعة وحيوية الطبيعة، فقد تغلغلت فى الديانة التعددية المصرية (كما تغلغلت فى ديانات ما بعد العصر الحجرى الحديث كافة تقريبًا)، ولكن المصريين قطعوا شوطًا أكبر من أى شعب قبلهم ومن المؤكد بعدهم بالنسبة لعبادتهم الحيوانات وارتباطهم بها . وكان شكل المعبودات المصرية التى لها رأس حيوان وجسم إنسان طريقة مميزة لتصوير الآلهة والإلاهات . ومع ذلك فإنه من السخف أن نفترض - كما يفترض البعض - أنه على امتداد تاريخ الديانة المصرية كله كان توقير الحيوانات المفهوم اللاهوتى المحورى أو أن توقير الآلهة فى شكل الحيوانات كان الطريقة الأساسية وليس مجرد أحد أشكال التوقير الكثيرة .

وعلاوة على ذلك يقدم لنا ذلك العدد الكبير من الأعمال الفنية التى تشير إلى الحيوانات صورة مناقضة . فمن الواضح أن بعض الحيوانات المحددة كانت مقدسة بالفعل وآلهة بحق؛ ليس من الناحية الرمزية فحسب، بل فى الواقع أيضًا . ومع ذلك فكثيراً ما يكون هناك تحدٍّ فى تمييز أين كان المصريون يشيرون إلى أحد الآلهة باعتباره حيوانًا وأين كان يُنظر إلى أحد الحيوانات على أنه مستودع لإله، أى باعتباره بيت الإله، وكأحد جوانب شكله الأساسى وتجلياته .

تتضح قدسية الحيوان فيما يتعلق بحيوانات مفردة لها علامات خلْقية خاصة وليس كل الحيوانات من النوع نفسه؛ فهناك العجل أبيس باعتباره تجسيدًا للإله الخالق پتاح وهو حى وإله الحياة الآخرة أوزيريس وهو ميت (فى منف)، والعجل منِفيس باعتباره

(١٤٨) Herodotus, Books I-II, 2.36, 2.65.2-5 and 2.66.1.

تجسيداً لإله الشمس رع (فى هليوپوليس)، والعجل بوخيس باعتباره تجسيداً لإله الحرب مونتو (فى هرمونثيس)، والبقرة أحت المرتبطة بالعديد من الإلاهات الأمهات وخاصة الإلهة الأم وإلهة الحب حتحور (فى دندرة)، والتمساح المرتبط بإله المياه والخصوبة والشمس سوبك (فى الفيوم).

كانت تلك الحيوانات فحسب، وخاصة العجل أپيس، هى التى أصبحت بالفعل آلهة عن جدارة مع وجود صلات غامضة فقط مع الآلهة المفترض أنها تجسدها. وكانت تُعبد فى المعابد بنفس الطقوس والقرابين الخاصة بتماثيل الآلهة والإلاهات التى تجسدها من الناحية النظرية. كما أنها كانت تُستخدم كوسيط للوحى، حيث كانت هناك طقوس يوجَّه فيها سؤال، فإذا أكل أپيس الطعام المقدم له بعد ذلك كان ذلك بشير خير، أما إذا رفض أن يأكل الطعام كان ذلك نذير شؤم. وعند موت تلك العجول كانت تحنط هى وأمهاتها (التى ينظر إليها على أنها الإلهة حتحور) وتقام لها جنازات كجنازات البشر وتصبح أوزيريس فى الحياة الآخرة، كالبشر. وكانت بعض توابيت العجل أپيس على قدر كبير من الإتقان وتزن ٨٠ طنًا. وبعد ذلك كانوا يختارون عجلاً جديداً على رأسه مثلث أبيض وأهلة على جانبية ويصبح أپيس. وقد عُثر فى السراپيوم بمنف على أكثر من ٦٠ عجل أپيس ومليون ونصف المليون من طيور أبى منجل. وفى جبانة تونة الجبل بهرموپوليس، عُثر على ما لا يقل عن أربعة ملايين من طيور أبى منجل المحنطة. والمعنى الضمنى لذلك معروف، وهو أن العجول أپيس كانت آلهة مكتملة وأن طيور أبى منجل كانت أفتاشًا.

تغيرت تلك الأحوال تغيراً كبيراً أثناء عصر الدولة الحديثة (اعتباراً من ح. ١٥٥٠ ق.م). فقد كانت الآلاف من الحيوانات فى تلك الفترة تُربى فى المعابد. وشيئًا فشيئًا أصبح هناك خلط بين تلك الحيوانات والآلهة نفسها. وكان كل معبد يربى المئات وأحيانًا الآلاف من الحيوانات فى حظائر خاصة؛ فكانت طيور أبى منجل والقردة فى هرموپوليس مكرسة لإله القمر والحكمة تحوت ذى رأس أبى منجل أو القرد، وكان الإوز فى الكرنك بطيبة مكرَّسًا للإله الرئيسى آمون رع، وكانت التماسيح فى الفيوم مكرسة لسوبك، وكانت القطط فى بوباسطة بالدلتا مكرسة لباستت باعتبارها قطة وعين القمر، وكانت هناك كذلك صقور وكلاب وجعارين وسمك... إلخ.

فى عصر الانتقال الثالث (اعتباراً من ح. ١٠٦٩ ق.م)، كان موقف التوقير المتعصب فيما يتعلق بالحيوانات نذيراً جليّا بالارتداد إلى أكثر أشكال عبادة الحيوان تطرفًا التى وجدت فى العصر المتأخر (ح. ٧٤٧ ق.م)، بعد فترة طويلة من تخلى معظم المجتمعات الأخرى عن عبادة الحيوان.

فحينذاك كانت الحيوانات كافة مقدسة من أجل أحد الآلهة أو إحدى الإلهات؛ فكل الجعارين عوض عن خپرى رع، وكل القطط عوض عن باستت، وكل طيور أبى منجل والقردة عوض عن تحوت، وجميعها يتمتع بمكانة مقدسة ويُعبد ويحنَّط. وأصبحت كل الحيوانات فى النوع المقدس تجسيداً للآلهة المرتبطة بها ولم تعد توقر فحسب باعتبارها أفتاشًا أو وسطاء أو حتى أوجهًا للآلهة، بل بصفتها التجليات الأساسية للآلهة نفسها. وأصبحت العجول والأبقار والكباش والصقور وطيور أبى منجل والقردة والكلاب والأرانب البرية أكثر الآلهة الحيوانات شعبية، بل إن السمك والنمس والنعام والتماسيح والغزال والضفادع وحتى الفئران كانت توقر. وكان هناك الكثير من أنواع الحيوانات المقدسة حتى أن الحيوانات كافة تقريبًا، مع استثناء ملحوظ للحيوانات المرتبطة بالإله الشرير حينذاك ست، كانت تعتبر الأشكال الأساسية للآلهة والإلاهات نفسها، فى مكان أو فى آخر.

أدى هذا إلى ظهور أشكال متطرفة من المعتقدات الخرافية والعنف والهستيريا. وكانت تُبذل جهود كبيرة باستمرار لتحديد أى حيوان بعينه فى نوع من الأنواع هو التجسيد الفعلى للإله عن جدارة (وخاصة العجلان أپيس ومنڤيس)، ولكن فى العصر المتأخر أصبحت تلك الممارسة أقرب إلى الأصولية المتعصِّبة منها إلى اللاهوت. وشاعت ممارسات مثل شرب الماء من بِرْكة معبد الفيوم، حيث كان سوبك مجسداً فى التمساح الذى يلبس أقراطًا ذهبية.

مع أن بالإمكان الرجوع بدفن العجول والبقر والكلاب إلى عصور ما قبل التاريخ فى مصر، كما ظل هناك قدر كبير من تحنيط الحيوانات ودفنها بعد ذلك، وخاصة العجلان أپيس ومنيڤيس، فقد اتسعت تربية الحيوانات فى حظائر المعابد اتساعًا كبيراً وقامت جبانات ضَخمة للحيوانات فى أنحاء مصر. وصاحبت ذلك ممارسة قاسية كان

يجرى فيها تجويع الكثير من الحيوانات التى تُربى حتى الموت، ثم تحنط وترسل إلى الحياة الآخرة. وبالإضافة إلى المدلول الدينى والصلة بحقيقة أنه عمل ورِع وقيِّم أن تدفع تكلفة تحنيط ودفن أحد الحيوانات، حيث يصبح للمشترى حينئذ خط ساخن مع الإله ممثلاً فى المومياء الفتش ويمكنه الاتصال مع الموتى فى الحياة الآخرة دوات. وكان هناك الملايين، بالمعنى الحرفى للكلمة، من الحيوانات التى يجرى تربيتها معروضةً للبيع والتضحية أو التحنيط أو الدفن أو للاستخدام كأفتاش شخصية. وكانت هذه التجارة المزدهرة مصدراً مهمًا لدخل الكهنة بالقدر الذى كان يؤدى فى كثير من الأحيان إلى بيع مومياوات مزيفة.

أصبح مئات الآلاف من التماثيل الصغيرة للحيوانات، وخاصة القطط والصقور البرونز ليس مجرد أفتاش بل كآلهة حقيقية. وباتت حينذاك التمائم، التى شاعت باستمرار شيوعًا كبيراً باعتبارها طلاسم وتعاويذ، تُنتج على مستوى صناعى، وكانت فى العادة من القاشانى ويبيعها الكهنة. وكانت تلك هى الحالة على نحو خاص بالنسبة لعيون حورس، واچت، التى تجلب الرفاهية والصحة، وقوة الحياة، عنخ، وأعمدة «الثبات»، **چد**، و«العقد الحامية» الخاصة بإيزيس، **تيت**، وجعارين البعث، **خپرى**.

كان العنف والموت من نصيب هؤلاء الذين يؤذون حيوانات بعينها، ولو بغير قصد، ويأكلونها، ولو بدافع من الجوع الشديد. وكان التعصب والعنف والحب على نحو خاص من الوفرة فيما يتعلق بالقطط فى العصر المتأخر. فقد أصبح القط الحيوان المدلل المفضل لدى المصريين وكانت كل أسرة بالفعل لديها قط يُفترض أنه يجلب للبيت جواً حلواً ولطيفًا وخصبًا. واستخدم المصريون الكلمة المستمدة من صوت القطط «ميو»، تسميةً لها. وكانت القطط تُحمى من الأذى والطيش وهى حية ويكون الحداد عليها بحلق الحواجب عند موتها. وكثيراً ما كانت تحنَّط وتدفن فى جبانة مدينة الإلهة باستت، بوباسطة، فى الدلتا.

وشيئًا فشيئًا صارت حامية القطط وربة الموسيقى والرقص باستت الإلهة الخيِّرة التى لها رأس قطة، ولكنها بدأت حياتها فى عصر الأسرات المبكر (ح. ٣١٠٠ ق.م) والدولة القديمة (ابتداء من ح. ٢٦٨٦ ق.م) كإلهة غيورة لها رأس لبؤة وظلت مرتبطة

بحتحور وسخْمت فى قدراتها الخاصة بالمدمرة العنيفة ذات رأس اللبؤة. وربما كان تحولها من اللَبوْةَ العنيفة إلى القطة الرقيقة الحنونة أمرًا يبعث على الطمأنينة إلى حد كبير.

وربما جرى تأليه القطط البرية قبل استئناسها باعتبارها طواطم وشعارات محلية ولأنه كان يُنظر إليها من الناحية الميثولوچية على أنها قاتلة الثعابين. وكان رع فى دوره الخاص بقتل الثعبان الشرير أپوفيس يصوَّر فى كثير من الأحيان على أنه قط. وربما استأنس المصريون القطط لأنها كانت مفيدة على نحو خاص فى حماية شون الغلال من الفئران، وكانوا هم أول من استأنسوها حوالى عام ٣٠٠٠ ق. م. وبعد ذلك التاريخ انتشرت القطط المستأنسة فى أنحاء العالم. وكما يعرف كل محبى القطط، فإن الموقف الغامض منها ما زال على قوته حتى الوقت الراهن.

كانت الكلاب (وتسمى «إيويو» كصوت نباحها)، وكلاب الصيد على نحو خاص، حيوانات منزلية مدللة وحراسًا، خاصة فيما بين النبلاء. وكانت تُستخدم كذلك لتنظيف البيت من الفئران. ومع ذلك كان هناك قدر من الغموض يرتبط بها أكثر من القطط. وكانت الكلاب تحظى بالاحترام ويُطلق عليها أسماء تتصل بالشجاعة مثل «الجَسور»، ولكن كان يُنظر إليها كذلك على أنها ذليلة إلى حد بعيد؛ فقد كان العبيد والأسرى يسمون أحيانًا «كلاب الملك». والآلهة المرتبطة بالكلاب أو بنات آوى كثيرة وتحظى بالتبجيل والتوقير، وخاصة الإله أنوبيس حامى التحنيط والمقابر و«فاتح الطرق» وپواوت.

لم يحتفظ المصريون بمفاهيم للإلوهية والخوف والاحترام تتعلق بالحيوانات تعود إلى عصور ما قبل التاريخ فحسب، ولكن من الواضح أنهم انتهوا أكثر من معظم الشعوب الأخرى إلى أن الحيوانات تستحق الحب. ويبدو أن المصريين كانوا يحبون الحيوانات بطبعهم وبطريقة يفهمها الكثير من محبى الحيوانات المدللة والمجتمعات المعنية بالبيئة. وكانوا يبدون رقة للحيوانات وكانت تأسرهم الصلة الحميمة والتعاطف مع الحيوانات. ولكن الجانب السلبى فى المسألة الذى قضى على جزء كبير من الجانب الإيجابى هو أن هذه العاطفة استبدت بهم بشكل واضح ومتكرر، وخاصة فى العصر المتأخر.

ما لم نفترض بطيش أن عبادة الحيوانات يمكن أن تمثل بصورة صحيحة شكلاً من أشكال الديانة المتطورة، فسوف يتعين علينا النظر إلى بروز عبادة الحيوان فى مصر على أنها تراجع عن معتقدات أكثر تطوراً وتعقيداً. وكان من المدهش بالفعل أن يتورط المصريون فى نوع من التطور العكسى فيما يخص عبادة الحيوان منذ عام ٣٠٠٠ ق.م على أقل تقدير بالإبقاء على صورة الآلهة بأشكال حيوانية أو برءوس حيوانات، بل وإبراز ذلك فى بعض الأحيان، بينما هجرت المجتمعات الأخرى ذلك التصوير. والحقيقة المجردة هى أنه بينما هجرت معظم الشعوب عبادة الحيوان شيئًا فشيئًا، لم تهجرها مصر، وفى العصر المتأخر كانت صور الحيوانات مجرد قمة الجبل الجليدى الدينى الذى بات مثقلاً بعبادة الحيوان وظل كذلك حتى نهاية التاريخ المصرى.

فى القرن الأول ق.م قال ديودور الصقلى إن رومانيًا قُتل لقتله قطًا مصادفةً. وفى القرن الأول الميلادى وصف بلوتارخ (ح. ٤٥-١٢٥ ميلادية) فى «إيزيس وأوزيريس» ممارسات متعصبة من عبادة الحيوات فى مصر. وهو يروى لنا أن المدن المجاورة لليكوبوليس (زواتى) وأوكسيرينكوس (بر مدچد) حاربت بعضها لأن ليكوبوليس كانت تعبد الكلاب/ الذئاب وكان أوكسيرَينكوس تعبد السمك وتأكل الكلاب. وسخر بلوتارخ من عبادة الحيوان باعتبارها «ممارسات سخيفة» دفعت «الساخرين» إلى «الإلحاد»، ومع ذلك فقد عبر بطريقة تدعو للاستغراب عن تفهم جزء كبير منها، بما فى ذلك شرب الماء الذى كانت طيور أبى منجل تشرب منه. وفى حماسه للدفاع عن الدين وخاصة التعددية، حاول بلوتارخ العقلانى الخروج إلى ما وراء غير العقلانى، وإلى ما وراء الصفات الخارجية للحيوان فى نسق الآلهة المصرى وفى قوى الطبيعة وفى الصفات العميقة للوجود البشرى؛ فقد عقلن عبادة الحيوان المصرية بأن لها حدة ذهن و«منفعة» و«رمزية»(١٤٩).

ليس هناك تفسير مُرضٍ لازدهار عبادة الحيوان فى مصر بعد فترة طويلة من احتقار الديانات التعددية الأخرى لعبادة الحيوان وتحويلها عبادة الحيوان بصورة كبيرة إلى استفادة من الصفات الحيوانية كمجاز حيوانى الشكل وليس واقعًا. ويظل التفسير

---

(١٤٩) Plutarch, Moralia, Volume V, Isis and Osiris, pp. 165, 167 and 171.

الأبسط هو أن المصريين لم يكونوا متشبثين بممارساتهم الدينية فحسب بل إنهم أبرزوا بعضها كرد فعل للانحطاط والتردى الدينى والسياسى والعسكرى اعتباراً من القرن الثانى عشر ق . م وحتى غزو القوى الأجنبية ، بدءًا من الفرس ، التى سخرت من ممارساتهم الدينية . وعلى أى الأحوال فلا شك فى أن عبادة الحيوان المتشددة المغرقة فى التبسيط إبان العصر المتأخر مسخت الديانة المصرية المعقدة .

الحكم الفارسى وبداية نهاية مصر

رغم هزيمة الصاويين فى قرقميش فى عام ٦٠٥ ق . م ، فقد أعادوا بناء مصر المركزية المزدهرة . غير أن شيئًا ما كان غائبًا . ذلك أن توهج الديانة القديمة أخذ يخبو وكان يحل محله اضمحلال الممارسات الدينية . وكانت لدى الصاويين رغبة عارمة فى تجديد لب الحياة المصرية ، أى الدين ، غير أنهم كانوا ، شأنهم شأن الكوشيين من قبل ، يشرفون على بداية نهاية النسق الدينى السياسى المصرى شديد التعقيد والشمول .

بحلول عام ٥٢٥ ق . م كان الاقتصاد المصرى لا يكفى لتمويل المجهود الحربى ضد الفرس . وعلاوة على ذلك فقد اتضح أن المرتزقة اليونانيين الذين استأجرهم المصريون لا يُعوَّل عليهم . وبدأت الفترة الأولى من الاحتلال الفارسى لمصر (٥٢٥-٤٠٤) ق.م .

وإذا كان معظم علماء المصريات والمؤرخين يتفقون على أنه بحلول ذلك الوقت كانت مصر محاكاة باهتة لماضيها المجيد ، فإن هناك اختلافًا كبيراً فيما يتعلق بالوقت الذى بدأ فيه هذا كله وما إذا كان هذا يعنى التدهور أم التدهور النسبى أم نهاية مصر القديمة فى حد ذاتها . وقال چون أ . ويلسون إنه منذ ما بعد ١١٠٠ ق . م أصبحت مصر حسب زعم الآشوريين «بوصة محطمة» ، وكانت «أسطورة كبيرة ومثيرة للإعجاب وتمثالاً ضخمًا أغشاه النعاس وقد بلغ من الكبر عتيًا» . وكان و . ستيڤنسون سميث وسيريل ألدرد لهما رأى مشابه وحددا بداية العصر المتأخر ، بما فيه من مشاكل خطيرة واضمحلال ، بعصر الانتقال الثالث الذى يبدأ فى عام ١٠٦٩ ق . م . ويشير نيكولا جريمال إلى عصر الانتقال الثالث على أنه بداية «المرحلة الأخيرة» . واتخذ ك . أ . كيتشن موقفًا معارضًا إلى حد ما ؛ فهو يفضل وصف الفترة التالية لعام ١١٠٠ ق . م

بأنها «عصر ما بعد الإمبريالية»، غير أنه يعتقد أن عصر الانتقال الثالث (الذى يرى أنه يمتد من ١١٠٠-٦٥٠ ق. م) كان «أبعد ما يكون عن الفوضى. . . وبذلك لم يكن انتقاليًا فحسب، بل مهمًا كذلك فى حد ذاته». ويشير أ. هـ. جاردنر إلى «تأكيدات الاستقلال الأخيرة» فى الأسرة السادسة والعشرين (ح. ٦٦٤-٥٢٥ ق. م) ويقول إنه مع حلول عهد الفرعون أبريس(*) (٥٨٩-٥٧٠ ق. م)، «بات التاريخ المصرى مدمجًا إلى حد كبير فى تاريخ الشرق الأوسط واليونان. . .» و«فى عهد [البطالمة، اعتبارًا من ٣٣٢ ق. م]، كانت مصر أرضًا أصابها التغيير. . .»(١٥٠).

على أية حال، فمهما كانت محاولات مصر وما حققته من نجاح فى القيام بدور إمبريالى، فمن المؤكد أنها كانت «ما بعد إمبريالية» إلى حد كبير بعد عام ١٠٦٩ ق. م مقارنة بدورها الإمبريالى السابق. وحتى إذا بقى جزء كبير من العظمة والأبهة فمن المؤكد أنه كان فى «الطور الأخير» مقارنةً بما كان لها من عظمة وأبهة عبر الحدود فيما مضى. لقد فقدت إمبراطوريتها وكانت عاجزة عن تحقيق انتصار عسكرى فى آسيا إلا على القوى الصغرى مثل إسرائيل، وقد أعيدت بشكل متوال إلى أرضها وكثيرًا ما اضطُرت إلى العيش فى ظل أنظمة وممالك صغير منافسة. كما كانت سيطرة الأجانب عليها فى ازدياد أو كانت تدين بنوع من الولاء للقوى الأجنبية. وحتى إذا ضمَّنا الفترات الخاصة بنوع من الولاء الأجنبى وبالتالى عدم الاستقلال التام، منذ ١٠٦٩ ق. م حتى الغزو اليونانى فى ٣٣٢ ق. م، فسنجد أن مصر حكمها المصريون نصف هذه المدة تقريبًا فحسب.

قبل أى اعتبار آخر، كانت مصر «بوصة محطمة» وكانت تفقد جوهر نسقها، وهو دورها الدينى الريادى شديد الحيوية. إذ كانت الديانة المصرية قد فقدت حيوتها وتركزت على مجرد احترام المعتقدات القديمة وإبرازها فى جو أدى بالإضافة إلى

(*) رابع ملوك الأسرة السادسة والعشرين، واسمه المصرى هو واح إيب رع ـ المترجم.

(١٥٠) Wilson, John, The Burden of Egypt, pp. 289-291, 317, Smith, W. Stevenson, The Art and Architecture of Ancient Egypt, p. 231, Aldred, Cyril, The Egyptians, p. 170, Grimal, Nicolas, A History of Ancient Egypt, p. 309, Gardiner, Alan, Egypt of the Pharaohs, p. 352, 355 and 382 and Kitchen, K.A., the Third Intermediate Period, pp, xi-xii.

التحولات الأخرى إلى التراجع إلى عبادة الحيوان المتطرفة والتعصب المعمم الذى اتسمت بها الديانة المضمحلة. ومن المفارقة أن مصر كانت فى تلك الفترة آخذة فى تحويل رواية البُنى الدينية والمجتمعية التى لا تتغير أبدًا إلى واقع. فبعد أكثر من ألفى عام كانت مصر فى سبيلها لأن تفقد مرونتها غير العادية، وقدرتها على التغير وعلى التكيف مع أية ظروف بينما تدعى بدهاء أنه لم تحدث أية تغيرات.

ربما كان أحد أكثر الآراء حدة بشأن ركود مصر هو رأى چيمس هنرى برستد الذى حدد بشكل مطلق نهاية «تاريخ المتميز» لمصر بأنه فى عام ٥٢٥ مع الغزو الفارسى. واستنتج برستد أن «سقوط مصر وانتهاء تاريخها المميز كان بالفعل حقيقة لا رجعة فيها قبل أن يطرق قمبيز أبواب پلوزيوم(*) [حيث هُزمت جيوش پسماتك الثالث، ح. ٥٦٢-٥٢٥ ... [الدولة الصاوية . . . كانت لها صلة قليلة بالماضى، وربما لم تكن لها أية صلة به. فقد كانوا فى الأصل غير مصريين مثلهم مثل البطالمة الذى أعقبوا الفرس . . . وإذا كان تفجر ضعيف للشعور الوطنى قد مكَّن هذا المصرى أو ذاك من التخلص من النير الفارسى لفترة وجيزة، فقد يمكن تشبيه تلك الحركة بتقلصات تشنجية . . . فارقتها الحياة الواعية منذ زمن بعيد. ومع سقوط پسماتك الثالث أصبحت مصر تنتمى إلى عالم جديد أسهمت بالكثير فى سبيل تطوره، غيرَ أنه لم يعد فى مقدورها القيام بدور فعال فيه»(١٥١).

يؤيد بعض نصوص عصر الاحتلال الفارسى لمصر، وخاصة النص الموجود على تمثال أوچا حر رسن الذى عُثر عليه فى معبد نيت بسايس (ويوجد الآن بمتحف الفاتيكان)، وجهة نظر برستد. فهناك حالة من التحرر من الوهم فى هذا النص تشير إلى أن النهاية قريبة حتمًا، حتى وإن لم يكن الانهيار التام قد حدث بعد.

كان أوچا حر رسن (ح. ٥٥٠-٥١٠؟ ق.م) قائدًا بحريًا فى عهد پسماتك الثالث ومُنىَ بهزيمة على أيدى الفرس. كما كان طبيبًا، وأصبح بعد الهزيمة كاهنًا لمعبد نيت بسايس، «حصن بيتى» (النحلة)، وهو المنصب الذى عينه فيه الفرس. فى تلك الفترة

(*) بوابة مصر الشرقية، وتقع بين مدينتى العريش وبورسعيد وسُمِّيت الفرما فى العصر الحديث ـ المترجم.

(١٥١) Breasted, James Henry, A History of Egypt, From the Earliest Times to the Persian Conquest, pp. 496-497.

كان يُنظر إلى إلهة الحرب لمدينة سايس القديمة والوجه البحرى نيت على أنها أم إلهية، وإلهة أم، وبقرة سماوية عظيمة. وكان أوچا حر رسن يدين بمورد رزقه للفرس، وكان عليه أن يكون حريصًا ومحترمًا فيما يتعلق بهم مما يقوله وبـ«رئيس الأراضى الأجنبية كافة، قمبيز» وخليفته داريوس (دارا)، «الذى يحيا للأبد» وكان كذلك «الرئيس العظيم للأراضى الأجنبية كافة وحاكم مصر العظيم».

رغم هذا النوع من اللغة الذى يتسم بالاحترام فيما يتعلق بالأجانب (أشخاص من خاسوت البغيض)، الأمر الذى لابد أنه دفع أكثر من فرعون من فراعنة الدولة الحديثة المحنطين إلى تمنى الموت الدائم، فإننا نقرأ بين السطور أن أوچا حر رسن نظر إلى ما كان يحدث لمصر على أنه كارثة. وكان أوچا حر رسن متواطئًا مع الفرس ـ «فعلت ما أمرنى به جلالته» ـ ومن الواضح أنه كان يريد من الناس قبول الحكم الفارسى لأنه كان يعتقد أنه ليس هناك خيار آخر أمام المصريين. ولكنه كان يريد كذلك أن يريح ضميره وأن يكون متأكدًا من قول أشياء طيبة عنه لنيت. وكان أوچا حر رسن يريد، مثل كل المصريين، أن «يبقى اسمه الطيب فى هذا البلد إلى الأبد». وكان يريد أن يفعل كل ما يضمن دخوله الحياة الآخرة، دوات. وزعم أنه كان «طيبًا فى بلدته... دافع عن الضعفاء... حين الاضطراب الكبير... وقع فى الأرض قاطبةً». وكان «الاضطراب الكبير» تعبير مخفف يعنى هزيمة المصريين والاحتلال الفارسى.

من الواضح أن أوچا حر رسن رأى أن المصريين لا حول لهم ولا قوة ولابد لهم بالفعل من استجداء الخدمات المتعلقة بديانتهم. وقد اضطُر إلى أن يلتمس من قمبيز «طرد كل الأجانب [المفترض أنهم الفرس]... فى معبد نيت... وهدم كل منازلهم وكل أشيائهم النجسة... وإعادة كل العاملين فيه إليه...» وكان عليه أن يقنع قمبيز، المفترض أنه يؤمن بتعدد الآلهة، بشأن «عظمة سايس، وبأنها مدينة كل الآلهة الجالسة على مقاعدها للأبد» ويقنعه بأن نيت تستحق مظاهر الحفاوة والتكريم العظيمة لأنها «الأم التى حملت رع واستهلت الولادة حين لم يكن للولادة وجود بعد...»[١٥٢].

كان أوچا حر رسن يتزلف لقمبيز (ح. ٥٢٥-٥٢٢ ق.م) الذى من المؤكد على ما يبدو أنه لم تكن لديه أية حساسية تلقائية تجاه مشاعر المصريين الدينية؛ حتى وإن لم

---

(١٥٢) Lichtstein, Miriam, Ancient Egyptian Literature , Volume III, pp, 36-41.

ينتهك حرمة مومياء الملك أمازيس (أحمس، ح. ٥٧٠-٥٢٦ ق. م) أو يقتل العجل أبيس كما زعم هيرودوت[١٥٣] وعلى أية حال فليس هناك شك فى أن قمبيز حاول الحد من عائدات المعابد وأن كراهية الفرس لم تكن منتشرة. ولابد أن واحداً من الأعيان مثل أوچا حر رسن كان مدركًا لهذا كله؛ إذ يشير إذعانه المعلن إلى كيف اضطُر الشعب المصرى «رفيع المنزلة» (وبالرغم من ديانته «رفيعة المنزلة») للتواضع إلى حد مخز عند التعامل مع المحتلين الفرس. ولابد أن الموقف العام كان مهينًا بالفعل، ما لم يكن برستد محقًا إلى حد ما بالطبع؛ فنهاية مصر كانت «حقيقة لا رجعة فيها» ولم يعد المصريون يشعرون بأى شىء أكثر من «تفجر ضعيف للشعور الوطنى» من حين لآخر.

وحتى إذا كان من التطرف رؤية أن النهاية المطلقة لمصر كانت مع الاحتلال الفارسى (كما رأى برستد)، حتى وإن كان ذلك استباقًا للأحداث، فليس من المبالغة القول بأن مصر كانت فى ذلك الوقت بلدا عتيق الطراز وكان يجرى استبعادها شيئًا فشيئًا ليس من النفوذ السياسى الدولى فحسب، بل كذلك من التغيرات الدينية والفلسفية والعلمية والثقافية الرائدة التى كانت تسود العالم فى ذلك الوقت. وحتى إذا كان النظام المصرى من الشمول والانتشار بحيث يجتذب ويحوز الإعجاب ويؤثر ويصد، فقد توقف إسهام مصر الأصلى فى تاريخ الدين والفن والعمارة بالفعل. وكان ما أسماه الفيلسوف الألمانى كارل ياسبرز (١٨٨٣-١٩٦٩) «عصر المحاور» فى القرن السادس ق. م على أشده؛ ولم تكن مصر جزءاً منه.

فى اليونان كان طاليس وأناكسيماندر وأناكساجوراس وكثيرون غيرهم من الفلاسفة العلماء المتعاقبين مثل ديموكريتوس يقوضون أساس الدين نفسه. فقد كانوا يقضون على المقاربة الميثولوجية السحرية للواقع المادى، وكانوا يضعون أسس العقلانية والعلم التجريبى والمادية والبحث الفلسفى الحر والإلحاد والنموذج المثالى للحرية. وسرعان ما أيد فلاسفة مثل سقراط الأخلاق الأكثر أخلاقية، المستقلة عن الدين، وبعد وقت قصير كان ساسة مثل پيريكليس Pericles يصوغون أنساقًا للديمقراطية المحدودة.

---

(١٥٣) انظر ص ١٥٦، ١٥٧ (الإشارة إلى هيرودوت والعجل أبيس).

وفى يهودا كان النبيان إشعياء وإرميا يغيران التوحيد القومى ويقيمان توحيداً عالميّا حقيقيّا أو متكاملاً، ويروجان للأخلاق العالمية المحايدة وأولوية الواجبات الفردية على الواجبات الجماعية والشعائر التى تقام فى المعابد، ويفترضان أن المعاناة ظاهرة إيجابية ويخترعان فكر الملك المسيح المثالى الذى يضع الأمور فى نصابها فى نهاية الأمر.

وفى الهند كان بوذا يعرض مبدأ الإخاء، وإمكانية التنوير للجميع، والقضاء جذريًا على المعاناة من خلال كبت الرغبات كافة. كما كان يُعَلِّم المعتقدات الخاصة بعدم وجود الروح وبالإله الخالد قبل أن يطيح بتلك المعتقدات التى فى الترايپيتاكا(*) (السلال الثلاث، تعاليم بوذا) العشراتُ من مدارس التعيدليين البوذيين المنافسة، وخلال ٢٠٠ عام فقط تطورت إلى تعاليم للخلاص الشخصى تتناقض فى الغالب مع البوذية الأصلية. وفى الهند كان المعلم الچينى(**) مهاڤيرا يضفى طابعًا راديكاليًا على المبدأ الهندوسى القديم الذى لا يُستعمل كثيراً «أهيمسا»، أى عدم إيذاء الكائنات الحية كافة.

وفى بلاد فارس واجه زرادشت مشكلة وجود الشر وعالجها. وقد اخترع أول إيمان بالأخرويات فيه جنة الحياة الآخرة ثواب للسلوك الأخلاقى الصحيح والجحيم عقاب للسلوك الشرير.

وفى الصين كان كونفوشيوس يجدد النسق التراتبى السياسى والاجتماعى العتيق من خلال إضافة حتمية الأخلاق.

غزا العالمَ شيئًا فشيئًا هذا المزيجُ من التقدم والنزعة الطفولية الذى شكّل التغيرات الأساسية بالطريقة التى يرى بها الناس الكون والعالم والأمة والفرد. ولم يكن أى من تلك التغيرات، باستثناء الكونفوشية، متوافقًا مع الديانة المصرية والرؤى المجتمعية المصرية.

(*) كتاب بوذا المقدس، وهذه كلمة سنسكريتية معناها «السلال الثلاث». وكان تلاميذ بوذا يحفظونه غيبًا ويتلونه. وكان مقسمًا إلى ثلاثة أقسام، ولذلك كانت اللفافات (التى كانت فى الأصل من ورق النخيل) تُحفظ فى ثلاث سلال - المترجم.

(**) ظهرت الچينية فى القرن السادس ق. م مع البوذية وكانت ثورة على النصوص الهندوسية الجامدة ومحاولة للتحرر من سطوة الڤيدا وسلطات البراهمة. واتخذت الچينية سبيلاً وسطًا بين الهندوسية والبوذية فأقرت مبدأين من أكثر المبادئ شيوعًا فى الهند وهما مبدأ التقشف إلى أقصى حد ومبدأ الامتناع عن إلحاق الأذى بأى كائن حى. كما اعتنقت فكرتى تناسخ الأرواح وتحرر الروح - المترجم.

كانت مصر طليعة الدين والتنظيم المجتمعى وروحهما ومحركهما منذ بداية عصر الدولة القديمة (ح. ٢٦٨٦ ق.م). ومن المحتمل أن مصر كانت القدوة فى تلك المجالات، مع أنه لا يمكن إثبات ذلك رسميًا. ولكن فى القرن السادس ق.م أكد إبعاد مصر وابتعادها من الحركة الحديثة الواسعة الجديدة ركودها واضمحلالها. ويبدو أن استخدام ما قاله برستد عن أن نهاية التاريخ المصرى «على نحو مميز» كانت تلوح فى الأفق غير صحيح، حتى وإن قيل إنها لم تقع إلا فى عام ٥٢٥ ق.م، كقوله هو.

ومن الواضح أنه بعد الغزو الفارسى الأول لمصر، لم يكن لدى مصر موارد لعمل أى شيء آخر سوى أن تتعايش بصورة أو بأخرى مع فاتحيها، مع وجود فترات وجيزة من الثورة والاستقلال. ومع ذلك فإن القول بأنه لم يكن هناك سوى «تفجر ضعيف للشعور الوطنى» بالنسبة لمصر فى العصور الفارسية لا يأخذ فى الاعتبار أن الصخب المصرى كان لا يزال قائمًا. فقد استمرت مصر بمفردها وفى ظل حكم المحتلين الأجانب فى القيام بأدوار مهمة بين قادة العالم السياسيين والاقتصاديين، حتى وإن كانت تلك العصور العظيمة من التجريب والتجديد الدينى والفنى قد ولّت.

يمكننا من خلال كتاب هيرودوت «التواريخ» الذى كتبه بعد رحلته إلى مصر حوالى عام ٤٤٠ ق.م، أثناء عهد الإمبراطور الفارسى أرتخشاشا (٤٦٥-٤٢٤ ق.م) فى مصر، أن نرى بسهولة احتفاظ المصريين بشعورهم الأسطورى بالتفوق، رغم هزيمتهم القريبة فى التمرد على الفرس (٤٥٦ ق.م). ولكننا نرى كذلك أن مناخًا غامضًا قد ساد ولا شك فى ارتباطه بالتدهور الثقافى وبالحنين إلى الماضى، أى إلى عصور مجدهم القديمة.

بات المصريون فى ذلك الوقت كثيرى التفاخر والتباهى، الأمر الذى قد يكون علامة من علامات الاضطراب وعقدة النقص. فقد أورد هيرودت أن المصريين كانوا يعتقدون أنهم «أقدم شعب على الأرض» (حتى ح. ٦٦٤ ق.م، وبعد تجربة سرية لامعقولة شملت طفلين حديثى الولادة وكلمة «بيكوس»، أى الخبز، نسبوا هذه المكانة إلى الفريچيين)(*). وكان هيرودوت يرى أن السياق العام هو أن مصر من بين البلدان كافة

(*) سكان فريچيا، وهى إقليم قديم فى وسط آسيا الصغرى، تركيا الحالية ـ المترجم.

«بها أغلب العجائب ويقدم كل مكان من الأعمال ما يفوق الوصف»، وأن المصريين «متدينون تدينًا يتعدى كل المقاييس، بما يزيد عن أى شعب آخر»، وأنهم يدعون أنهم «أول [من] استخدم أسماء الآلهة الاثنتى عشرة» وأن «أسماء الآلهة كافة جاءت إلى بلاد اليونان من مصر»، وأنهم «كانوا أول شعب يقيم الاجتماعات والمواكب والصلوات الدينية المقدسة» و«أول [من] خصص للآلهة مذابحها وتماثيلها ومعابدها، وأول من حفر الصور على الحجر» وأنهم كانوا «أول [من] حسب بالسنين وجعل السنة تتكون من اثنى عشر قسمًا للفصول . . . [التى] اكتشفوها . . . من النجوم «وأنهم اكتشفوا من الأعاجيب أكثر مما اكتشفته الشعوب الأخرى كافة».

لدينا هنا مزيج من الحقيقة والزيف والجهل والخيال. «أقدم شعب على الأرض»؟ ربما كانوا أقدم أمة تشكلت. «أسماء الآلهة الاثنتى عشرة»؟ ربما يشير هيرودوت فى الواقع إلى المعبودات التسع للتاسوع، ولكن على أية حال فإنه إذا كان ذلك يعنى أول تسمية للمعبودات، فمن المؤكد أن هذا غير صحيح؛ فقد كانت الآلهة السومرية مسماة من قبل، ومن المؤكد أن اليونانيين «استعاروا» بعض الآلهة من المصريين. «أول التماثيل والمعابد»؟ هذا غير صحيح بالتأكيد، وإن اقتصرنا على ذكر من سبق من نحاتى تماثيل الآلهة وبناة المعابد الأناضوليين والسومريين. «أول من حفر على الحجر»؟ فماذا عن المجدليين قبل ذلك بثلاثين ألف سنة؟ «اثنى عشر قسمًا للفصول»؟ هذه هى السنة الشمسية على الأرجح. وبالنسبة لـ«العجائب» و«الأعاجيب» وكونهم «متدينين تدينًا يتعدى كل المقاييس»فلا شك بالمرة فى كون هذا صحيحًا.

وحتى فى عام ٤٤٠ ق.م أثَّرت مصر، وبشكل خاص ثقافتها الثابتة، إن لم تكن كذلك ثقافتها الحية، تأثيرًا عميقًا على هيرودوت، وكان ذلك أمرًا صحيحًا؛ مع أنه حين يقول «أظن أن روايتهم [أى المصريين] عن البلاد صحيحة»[١٥٤]، فإنه يصدر حكمًا يزيد على كونه غير قابل للتصديق بعض الشىء.

استعاد المصريون الاستقلال التام من ٤٠٤ إلى ٣٤٣ ق.م، وهى الفترة التى تخللت احتلالين فارسيين. ولم تشهد تلك الفترة أى إنجاز كبير، مع وضوح ازدهارها

(١٥٤) Herodotus, Books I-II, 2.2.2-5, 2.35.1, 2.58.1, 2.4.2, 2.4.1, 2.82.2 and 2.5.1

وتجديد الكثير من المعابد . وقد اتسمت بالمزيد من التوسع فى عبادة الحيوان فيما يبدو أنها محاولة أخرى لتعزيز العادات الدينية المصرية التقليدية . وكان المصريون قد صدوا غزوين فارسيين فى عامى ٣٨٦ و٣٥٠ ق . م قبل أن يتمكن الفرس فى عهد أرتخشاشا أوخوس (حوالى ٣٤٣-٣٣٨ ق . م) من هزيمة مصر واحتلالها فى نهاية الأمر لمدة أحد عشر سنة أخرى قبل أن يُمنوا هم بالهزيمة على أيدى اليونانيين .

تشير لوحة نكتانبو الأول (ح . ٣٨٠-٣٦٢ ق . م) الذى اغتصب العرش وأسس الأسرة الثلاثين (وهى موجودة حاليًا بمعبد نيت بمدينة نقراطيس اليونانية الكبيرة بالدلتا) إلى أن الفرعون كان مهمومًا جدًا بمكانته : «العاهل القوى الذى يحمى مصر»، الذى يعى أن عليه «الحفاظ على كل ما فعله الأسلاف» وربما انشغل بما يتوقعه الناس منه : «[نكتانبو] الذى يفعل الخير للمخلصين، ويمكنهم أن يناموا حتى يطلع النهار . . . »(١٥٥)

كان آخر الفراعنة أبناء مصر هو نكتانبو الثانى، سنچم إيب رع، (٣٦٠-٣٤٣ ق . م) . وبعد ذلك أعاد الفرس احتلال مصر، حيث استعملوا هذه المرة أساليب أكثر قمعًا لتحطيم الروح المصرية . أما ما سيحدث على أيدى اليونانيين، وبالوسائل الثقافية أكثر من الحربية، فهو ما يعنى الدمار الفعلى لمصر المصرية .

الحكم اليونانى والرومانى: نهاية مصر المصرية

ربما كان أكثر تواريخ نهاية التاريخ المصرى إقناعًا هو ٣٣٢ ق . م مع الاحتلال اليونانى والتسلل المستمر للتأثيرات الهلينستية ثم هيمنتها .

يرى نيكولا جريمال (المولود فى ١٩٤٨) أن هزيمة نكتانبو الثانى (٦٣٠-٣٤٣ ق . م) على أيدى الفرس كانت «نهاية مصر ككيان مستقل»، وأن تلك هى الفترة التى اعتبارًا منها «لم يعد المصريون سادة مصيرهم» . وهو يعتقد أنه اعتبارًا من فتح الإسكندر مصر «كان تاريخ مصر بعد ٣٣٢ ق . م لا ينفصل عن تاريخ العالم اليونانى»، ولكنه لا يعتقد أن «مصر فقدت هويتها بالفعل» فى ذلك الوقت؛ بل إن «الرغبة فى الحفاظ على النقاء الأصلى للثقافة المصرية بلغ فى النهاية حالة من الركود» . ومع «الحضارة التى نمت فى

(١٥٥) Lichtheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume III, pp. 86-89.

الإسكندرية . . . ربما لم تكن مصر قد اختُزلت بعد إلى الدور الغريب الذى كان عليها القيام به بالنسبة لروما ، ولكن من المؤكد أنهَا كانت شيئًا من المَاضى . كان هناك إصرار على الحفاظ على المظاهر . . . ولكن هذا لن يكون تاريخ الشعب المصرى . . . »[١٥٦] .

بعد هزيمة اليونانيين المقدونيين للفرس فى عام ٣٣٢ ق . م ، استولى الإسكندر على مصر بدون أية مقاومة مصرية . بل إن الإسكندر قوبل بالترحيب باعتباره محرراً من الاحتلال والاضطهاد الفارسى ، وأعلنه كهنة معبد آمون الحاكم الإله للعالم . ومن المؤكد أن المصريين لم يدركوا ما كانوا يُدخلون أنفسهم فيه ، وهو السياسة اليونانية الماكرة التى سوف تقضى فى النهاية على ثقافتهم ولغتهم وديانتهم ، الأمر الذى لم يمارسه الفرس قط بوعى وعلى نطاق واسع ، رغم الادعاءات المتعلقة بقمبيز . وكان الاحتلال والقمع الفارسيان علنيين ، أما القمع اليونانى للقيم المجتمعية المصرى فكان خفيًا ، ولكنه أشد قسوة من أى شىء مارسه الفرس . فقد قضى اليونانيون على مصر المصرية .

كانت مصر فى ظل الحكم البطلمى اعتباراً من ٣٠٥ ق . م مستقلة عن اليونان ولكن اليونانيون كانوا يحكمونها من أجل مصلحة المستوطنين اليونانيين الأساسية وكانت جزءاً لا يتجزأ من العالم الهلينستى . وكان العداء يتزايد باطراد بين اليونانيين والمصريين وكان على اليونانيين أن يقمعوا الانتفاضات التى تهب من حين لآخر . واحتاج الأمر إلى أكثر من ١٥٠ سنة ، أى بعد انقضاء جزء كبير من القرن الثانى ق . م ، كى يخف عداء المصريين واليونانيين بصور كبيرة . واعتباراً من ذلك الوقت أصبحت المقاربة المصرية للحياة تصطبغ أكثر وأكثر بالصبغة اليونانية .

كانت مصر مُصَدِّرًا زراعيًا رئيسيًا ، إلا أن ذلك كان فيه فائدة اقتصادية لليونانيين أكثر مما فيه من نفع لمعظم المصريين (باستثناء الكهنة الذين قايضوا الإذعان للأوامر الدينية الصارمة التى يمليها عليهم اليونانيون بالمزايا المادية) . وكان البطالمة يسيطرون من الناحية السياسية على مناطق شاسعة من أبديرا فى تراقيا(*) إلى جزء كبير من المنطقة

---

(١٥٦) Smith, W. Stevenson, The Art and Architecture of Ancient Egypt, pp. 381, 383, 385 and 386.

(*) منطقة وبلد قديم جنوب شرقى شبه جزيرة البلقان شمالى بحر إيجة كان يمتد فى قديم الزمان حتى نهر الدانوب ـ المترجم .

الساحلية بالأناضول وسوريا وفلسطين وأجزاء من ليبيا وأجزاء من النوبة. ولكن مرة أخرى كان ذلك يتعلق بالنخبة اليونانية فى مصر أكثر مما يتعلق بالشعب المصرى.

أصبحت اليونانية لغة مصر الرسمية وظلت كذلك طوال التسعمائة سنة التالية.

أثناء العصرين البطلمى والرومانى (بعد ٣٣٢ ق. م)، ظلت المعابد الكبيرة تُبنى، وكان أبرزها معبد حورس فى إدفو (التى أسماها اليونانيون أپولينوپوليس ماجنا)، ومجمع معبد إيزيس فى فيله، ومعبد حتحور فى دندرة. ولكن رغم ما كانت عليه تلك المعابد من روعة وعظمة فهى لا تقارن بمنجزات المعابد المصرية القديمة كالكرنك أو الأقصر أو أبى سمبل أو منف أو هليوپوليس.

من المفارقة أن المعابد البطلمية كافة كانت رغم روعتها أدلة حقيقة على أن مصر دخلت حقبة كانت تفقد فيها ديانتها وثقافتها شيئًا فشيئًا. وكان بناء تلك المعابد يتم بأوامر من الحكام البطالمة، الذين لم يمكنهم حتى التحدث باللغة المصرية، ناهيك عن قراءة النصوص الهيروغليفية المنقوشة على جدران المعابد، وتحت إشرافهم. وجرت العادة على افتراض أن واحدةً فقط من البطالمة، هى كليوپاترا السادسة (٥١-٣٠ ق. م)، تجشمت عناء تعلم التحدث باللغة المصرية وكتابتها. وبالإضافة إلى الآلهة المصرية، كانت جداريات المعابد تصور البطالمة والأباطرة الرومانيين. ولم تكن فيله وإدفو ودندرة مؤشرات على حيوية الديانة المصرية فى العصور البطلمية والرومانية، بل كانت بقايا بارزة مما كان فى يوم من الأيام تقاليد رائعة للعمارة المصرية.

استمر إنتاج الفن وكتابة النصوص الدينية، بما فى ذلك النسخ الجديدة من الأساطير القديمة ومتون الحكمة والأناشيد، ولكنها تأثرت تأثرًا كبيرًا بالفلسفة والأساليب اليونانية. والواقع أنه، كما سنرى بعد قليل، كانت الفلسفة اليونانية اعتبارًا من أواخر القرن الثانى ق. م تستكمل بمكر ودهاء عملية القضاء على جوهر الديانة المصرية والرؤية الكلية المصرية.

وكان التقدم الوحيد الحقيقى المتصل بالديانة، من الناحية العملية، هو التحسن الكبير الذى طرأ على التحنيط وتكنيكات التوابيت الخشبية والحجرية. وفى هذا المجال كذلك كان هناك دمج للأساليب المصرية التقليدية واليونانية الرومانية الواقعية، وبشكل خاص أقنعة المومياوات وزخارف التوابيت الحجرية.

كان بطليموس فى ذلك الوقت إلهًا ويتزوج أخته كفراعنة مصر السابقين، وكان يؤله زوجته وكل البطالمة السابقين وزوجاتهم. وكان أول حاكم لولاية مصر بطليموس الأول سوتير («المخلِّص»، الذى حكم كوالٍ منذ ٣٢٣ ثم كملك من ٣٠٥ حتى ٢٨٥ ق. م) قد اخترع إلهًا جديدًا، وهو الإله الخصوبة والشفاء سرابيس الذى يتخذ شكل شمس ذات رأس آدمى. وكان ذلك توليفة من آلهة يونانية عديدة منها زيوس وديونيسيوس وهليوس وهاديس وأسكلپيوس والإله المصرى أوسوراپيس، وهو العجل أپيس بعد موته وقد أصبح أوزيريس أپيس. وربما كان للكاهن/ المؤرخ المصرى المتأثر باليونانيين مانيتون (بعد ح. ٣٠٠ ق.) دور مهم فى إقامة عبادة سراپيس لليونانيين. كما استُورِد الكثير من الآلهة والإلاهات اليونانية إلى مصر، وكان أبرزها ديمتر التى ظهرت فى هيئة إيزيس. ومع ذلك كانت السياسة اليونانية بصورة عامة هى السماح بطرية أبوية للمصريين بممارسة ديانتهم بالشكل الذى يرونه هم مناسبًا بينما يسربون عاداتهم ومعتقداتهم وأساليبهم الفنية.

من المؤكد أن الديانة والتقاليد المصرية حين غزا الرومان مصر فى عام ٣٠ ق. م كانت قد بالفعل خليطًا من الممارسات الدينية اليونانية والممارسات والفنون المصرية المضمحلة وليست شأنًا مزدهرًا.

يبين متن الحكمة الشهير جدًا من القرن الأول الميلادى «تعاليم بردية إنسنجر» (بمتحف رييكسموزيوم بليدن) كيف تآكلت القيم الدينية والاجتماعية المصرى شديدة التقليدية. وكان نمط الفضيلة والأخلاق فى هذا النص يتعلق بصورة كبيرة بالفلسفة اليونانية التقشفية أكثر من تعلقه بالأعراف المصرية التقليدية المبهجة والمادية والمتفائلة. فحينذاك كان «الإله هو الذى يرسل. . . القدر والنصيب» وليس مراعاة نظام ماعت، وطاعة الفرعون أو بطليموس، والتصرف بناء على مكانة الشخص التراتبية. وهناك تمجيد للازدراء الفلسفى للجسد والنشاط الجنسى على النمط اليونانى: «من يعتدل فى مأكله ومشربه ويحفظ فَرْجَهُ لا لوم عليه بحال من الأحوال». وحينذاك أيضًا يبدو أن الخطيئة كانت موجودة وأن مبدأ الخلاص السحرى لم تعد له أهمية: «وليس هناك من

يستمع بسبب دعائك إلى السماء» و«لا يمكن لأى من غير الورع أو التقى تغيير الحياة التى قُدِّرت له»(١٥٧).

تشير مترجمة النص السابق ميريام ليشتهايم (المولودة فى ١٩١٤) بحق إلى أن «أخلاقه أخلاق تحمُّل وجَلَد وليس أخلاق عمل . . . كان اليونانيون والمصريون على السواء يشتركون فى تيارات النزعات العالمية والتوفيقية والتشاؤمية التى كانت تقضى على ثقافات العالَم المتوسطى التعددية وتمهد الطريق لإنجيل مملكة السماء الجديد، وكانت تلك التيارات تغيّرهم(١٥٨).

الواقع أن «تعالم بردية إنسنجر» أظهرت بوضوح مقدار عمق تغيير الفلسفة اليونانية للنظرة الكلية الدينية والأخلاقية التقليدية المصرية. وكانت التأثيرات اليونانية الأساسية على المسيحية اللاحقة؛ فقد سيطرت على مصر القيم الأخلاقية الرفيعة ولكنها تتسم بالتقشف، والميتافيزيقا الواضحة المنطلقة بحرية ولكنها متشائمة، والمواقف التى لا تراعى الحاجات المادية وحاجات الجسد والحاجة إلى الإناث. فقد كان يجرى وضع أسس التحول إلى المسيحية فى مصر. وتركزت الرؤية السحرية المصرية على الحياة الطيبة هنا على الأرض وكان الحل الأوزيرى المتفائل لمشكلة الموت ينزلق وراء الأفق. وإذا استبعدنا الإشارات النادرة إلى الآلهة المصرية فى «تعاليم بردية إنسنجر» وسوف يصبح بالإمكان نسب هذا النص إلى أى فيلسوف يونانى أفلاطونى أو رواقى.

لنا كل الحق فى التساؤل عما بقى من مصر المصرية. لقد كان المجتمع المصرى والديانة المصرية والفن المصرى يقل نبضها جميعًا بالحياة بينما تقوى قبضة الرومان، وبينما يُقضى على المشاركة المصرية فى إدارة الدولة وسياسيتها واقتصادها وثقافتها، وبينما تزداد سيطرة الرؤية الهلينستية المستمرة على الديانة المصرية. ومهما كان التاريخ الذى يجرى تبنيه فيما يتعلق بنهاية مصر، فقد كان كربها شبه دائم منذ الغزو الفارسى الأول فى عام ٥٢٥ ق. م وربما قبل ذلك بكثير. وجعلت «تعاليم بردية إنسنجر» هذا الكرب جليًا وأعلنت ما سوف يأتى. فاعتبارًا من تلك اللحظة كانت الأنوار مضاءة فى

---

(١٥٧) Lichheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume III, pp. 186-213.

(١٥٨) المرجع السابق، ص ٩-١٠.

بيت مصر التقليدية، ولكن لم يكن هناك أحد بالبيت.

وهكذا استهلت هزيمة الرومان لليونانيين فى عام ٣٠ ق.م حقبة جديدة من التدهور الثقافى بالنسبة للمصريين، غير أنها كانت حقبة من الرخاء الاقتصادى، وإن كان فى المقام الأول رخاءً للسادة الرومان. فقد كانت مصر أغنى المستعمرات الرومانية كافة وأصبحت بإنتاجها الضخم من الحبوب سلة خبز روما. وكان النسق الاستعمارى الرومانى فى أساسه استمرارًا للنسق الاستعمارى اليونانى، إلا أنه كان أشد قسوة واستغلالاً بكثير. فقد استنزف مصر. ونقص تعداد مصر بسبب الطاعون والأمراض والظروف القاسية فى المقام الأول. كما أصبحت مصر أكثر اختلاطًا؛ فبالإضافة إلى اليونانيين والرومان، يقول فيلو (ح. ٢٠ ق.م-٥٠ ميلادية) إن اليهود كانوا يعيشون فى حيين من أحياء الإسكندرية الخمسة، وكانت هناك كذلك أعداد كبيرة من الفينيقيين والسوريين والأناضوليين، بشكل خاص فى الإسكندرية.

كدأب سياسة الأباطرة الرومان فى كل مكان، فقد تبنوا موقفًا معتدلاً نسبيًا من الديانة المحلية، بل وواصلوا مشروعات بناء المعابد التى بدأها اليونانيون. كما أنه اتباعًا من الرومان لسياستهم فى أنحاء الإمبراطورية، فقد كانوا باستمرار حذرين تجاه مشاعر رعاياهم الدينية وكانوا مستعدين على الدوام لقمع أية انتفاضة دينية سياسية ببطش وقسوة.

أكمل الرومان شيئًا فشيئًا مهمة تفكيك الجوهر المصرى لمصر التى بدأها اليونانيون. ووجه الإمبراطور ديوكليتيانوس (دقلديانوس) (٢٨٤-٣٠٥) ضربة حاسمة بدمجه مصر فى الإمبراطورية الرومانية. لم يكن هناك موظف واحد مصرى من بين موظفى الدولة، وكان القانون الرومانى هو السائد، وكانت النقود الرومانية هى العملة الشرعية الوحيدة، وكان التأثير الرومانى فى الفن والصور الدينية واسعًا، واستمر التأثير اليونانى فى المعتقدات والطقوس والفنون الدينية.

كانت الكتابة الهيروغليفية، مدو نتر، كلمات الآلهة المصرية المقدسة المفترض أنها أبدية، تتضاءل هى الأخرى. ومن المفارقة أن اليونانيين والرومان هم الذى أضافوا على مر القرون آلاف العلامات إلى النسق المصرى الأصلى، ولكن الحروف

الهيروغليفية كانت تتوارى عن الاستخدام بشكل متزايد بسبب سلب الحيوية من الديانة المصرية واعتبار المسيحيين الناشئين جانبها التصويرى وثنيّا وتعدديّا . وشيئًا فشيئًا أبطل الرومان استخدام الخط الديموطيقى الذى شاع استعماله منذ عصر الأسرة السادسة والعشرين (ح . ٦٦٤-٥٢٥ ق . م) باعتباره معيار الكتابة فى الاستخدام الإدارى والأدبى واليومى والدينى . وقد حلت محله كتابة يونانية جديدة سميت القبطية تستخدم الحروف اليونانية إضافة إلى ستة حروف ديموطيقية مصرية ، وكانت تحمل شبهًا تقريبيًا باللغة المصرية .

لقد غرقت مصر الحقيقية ، تا وى ، الأرضان ، تحت الرمال وحلت محلها Aigytos .

لم يكن الصقر المهيب ، بك ، حرو/ حورس فى الأفق . ولم يعد الخالق توم/ أتوم جاثمًا على تل بن بن الأزلىَ . ولن يرعد ستِخ/ ست المرعب ويغضب . ولم تعد الأم المثالية أست/ إيزيس مضطرة إلى تغذية رضيعها حربوقراط/ حورس ذى الغمازات . واختفتَ المئات من «الآلهة العظيمة» ، نترو أح أو ور ، والآلهة الصغيرة ، ندسو ، الآدمية أو الحيوانية أو الآدمية ذات الرءوسَ الحيوانيةَ . ولم يعد هناك وجود لسَا رع ، ولم يعد هناك وجود للفراعنة الآلهة أبناء رع القديرين ، الذين عنخ ام ماعت ، أى الذين عاشوا بنظام الإلهة ماعت الإلهى وحالوا دون الفوضى ، إزفِح . ولم يعد مطلوبًا من الفنانين نحت ورسم الآلهة والبشر فى صورهم المثالية . ولم يعد الحرى شستا ، الكاهن «المشرف على الأسرار» يمضى ٧٠ يومًا فى حشو أعضاء الجسَم فى الأوانى الكانوبية وتحنيط الأجساد من أجل الأبدية بالتكنيكات مادية وباستعمال السحر العظيم ، حكا . ولم يعد هناك وجود لطقس «فتح الفم» كى يصبح التمثال حيّا أو يمكن للمتوفى التنفس والأكل فى العالم الآخر ، دوات . ولم يعد ون نفر أسار/ أوزيريس الطيب فى «قاعة الحقيقتين» ، ولم يعد يسمح الناس بلطف وكرم بالتَسلل إلى دوات من أجل وحم عنخ ، الحياة المتكررة بسعادة ، ثم يسمح لأرواحهم الجوالة ، با ، بالتسلل للخارجَ للقيام بزيارات . ولم تعد هناك حاجة إلى استخدام تمائم مكت ووجا لصد محطم العظام الرهيب أو الشياطين الحمراء فى دوات . ولم تعد هَنَاك حاجة إلى عمليات دمج الآلهة العديدة المعقدة لتصبح أوجهًا لإله واحد . ولم تعد هناك حاجة إلى تعقب أى ذكر لاسمى روح ، رِن ، إخناتون التوحيدى الابتداعى وزوجته الملكية

الكبرى، حمت نيسوت ورت، المحبوبة نفرتيتى ومحو هذا الذكر. ولم يعد آمون رع نسو نترو، مَلك الآلهة، وَالفرد. ولم يعد هناك معنى لرمسيس الثانى الأكبر من الحياة، «الثور القوى محبوب ماعت، حامى مصر الذى يضرب البلاد الأجنبية»، المندفع على جدران معابد الكرنك والأقصر وأبى سمبل وأبيدوس فى عربته موجهًا الضربات للحيثيين. . .

لم تعد هناك بكل بساطة حاجة إلى تا شما وتا محو، أرض الأسل وأرض حزمة البردى، الوجهين القبلى والبحرى، ولم تعَد هناك كَمت، الأرض السوداء، ولم تعد هناك تا وى، الأرضان، ولم تعد هناك تا مرى، الأرَضَ الزراعية المحبوبة. كل ما بقى هو Aigyptos، أى مصر التى صنعها اليونانيَون والرومان.

نهاية التعددية المصرية وظهور التوحيد المسيحى والبحث عن ديانة جديدة لمصر

كان صعود التوحيد المسيحى وسقوط التعددية احتمالين يكتنفان الشرق الأوسط وغرب أوروپا فى القرون الأولى من عصرنا. ولو عدنا بالنظر إلى الوراء لاتضح لنا أن انتصار التوحيد كان منطقيّا فى ظل تلمس الطريق والتطور نحو التوحيد على مر آلاف السنين. والواقع أن فرض التوحيد المسيحى كان صراعًا وليس قضاءً وقدرًا. وفى ذلك الصراع كانت مقاومة مصر أقل بكثير من أوروپا، وخاصة اليونان، فى محاولة الحفاظ على معتقداتها المحلية أو تبنى المعتقدات التوفيقية مع وجود اتجاه تعددى.

يمكن تفسير عدم وجود مقاومة كبيرة من جانب الشعب المصرى لظهور المسيحية التوحيدية فى القرون الأولى من عصرنا بعوامل كثيرة. فقد مسخ اليونانيون والرومان، بل وكهنتهم المصريون، ديانتهم التعددية وأخضعوها لهم قرون عديدة. ولم تحمهم ديانتهم التعددية من قرون من الاحتلال الأجنبى والاستغلال والإذلال. وكثيرًا ما بدت لهم التعدديتان اليونانيتان والرومانية (بما فى ذلك الجوانب الوحشية مثل عبادة باخوس) صورًا باهتة من تعدديتهم القديمة التى فقدت حيوتها. وكان الناس يبحثون، فرادى فى البداية ثم بشكل جماعى، عن الخلاص الفردى والأخلاقى وليس عن السلطة الجماعية والسياسية، وقد وجدوه فى يسوع والمسيحية، مثلما وجده الكثير من الشعوب والأفراد الآخرون فى العالم اليونانى الرومانى.

اعتبارًا من القرن الثانى الميلادى كان هناك تحرك نحو المسيحية فى مصر، مثلما هو الحال فى أماكن أخرى، وخاصة بين الفقراء المضطهدين والنساء. وجرى العرف على أن القديس مرقص هو الذى أدخل المسيحية مصر فى القرن الأول الميلادى، ولكن يبدو من المؤكد أن أعدادًا صغيرة فحسب من اليهود واليونانيين المنشقين بالإسكندرية كانت قد دخلت المسيحية فى ذلك الوقت، وغالبًا ما كانت بالرؤى الغنوصية الناشئة. وفى تلك العقود المبكرة من المسيحية، ربما كان صغر عدد المسيحيين فى مصر هو الذى حفظهم إلى حد كبير من نمط الاضطهاد القاسى الذى واجهوه فى أوروبا. ولم يحدث أن كان المسيحيون عديدين فى مصر قبل بداية القرن الثالث الميلاد.

كان يسوع إلهًا مهيبًا وكان قريبًا من الناس العاديين والمضطهدين والمعذّبين، وكان هو من أعلن «هكذا يكون الآخرون أولين»[١٥٩]؛ وكان هذا فقط هو ما يمكن أن تكون له جاذبية ضخمة عند المصريينَ المهانين الذين كانوا يعون، حتى فى زمن الاضمحلال هذا، حقيقة أنهم كانوا من قبل الأولين ولكنهم الآن من الآخِرين.

كان يسوع كذلك يمثل الفكرة العبرانية القديمة التى اخترعها إشعياء وإرميا فى القرن السادس ق. م وتقول إن المعاناة أمر إيجابى. وكان ذلك جانبًا مهمًا من جوانب المسيحية الناشئة يمكن أن يجد تأييدًا بين المصريين المهانين.

ومن المعقول افتراض أن المصريين كانوا مطلعين على مفهوم المعاناة وغيره من الأفكار العبرانية قرونًا طويلة، وخاصة خفاء الإله، والأخلاق غير السحرية، والموقف المتشدد فى معاداته للوثنية وبُغْض تعدد الآلهة وصورتهم الحيوانية المتكررة. ومع ذلك فقد تكونت لدى المصريين مشاعر معادية لليهود فى العصر البطلمى (بعد ٣٣٢ ق. م)، كما رأينا فى الفصل الثانى عشر. ومن الناحية العملية كانت معاداة اليهودية تعنى فى نهاية الأمر أنه ربما كان الأمر الأكثر قبولاً وجاذبية لدى المصريين هو التسليم بالتوحيد والوضوح الأخلاقى والمفهوم القائل بأن المعاناة والأخلاق سوف يكافآن فى نهاية الأمر بصورتيهما المسيحية وليس اليهودية، وكان يصاحب هذا كله معاداة اليهودية ورؤية يسوع كإله. وعلاوة على ذلك فإنه حتى فى القرون الأولى من عصرنا، ورغم وصول المسيحية فى مصر من روما ومن أراضى الإمبراطورية الرومانية، فقد تجاوزت روما ولم يكن المصريون يشعرون بأنهم يتبنون ديانة رومانية.

(١٥٩) إنجيل متى، ٢٠ : ١٦ .

فى مقابل الكفاح الكبير، والاضطهاد والشهادة اللازمة لإقامة التوحيد المسيحى فى أوروبا، فقد مضى التحول إلى التوحيد بسهولة نسبية فى مصر. فقد كان هناك بعض حالات الاضطهاد المتناثرة، وخاصة مع مجىء الإمبراطور الرومانى دقلديانوس (٢٩٤-٣٠٥ ق. م) الذى سعى إلى القضاء على المسيحية فى مصر وأماكن أخرى وخاب مسعاه. ولو فشل الكفاح من أجل فرض المسيحية فى أوروبا لكان ذلك يعنى حتمًا نهاية المسيحية الناشئة باعتبارها دينًا مستقلاً، وليس مجرد ملة يهودية، فى أنحاء العالم وفى أوروبا بطبيعة الحال.

لم يكن لدى الرومان القدرات اللاهوتية والميتافيزيقية لتجديد التعددية وجعلها أكثر معقولية، وهو ما فعله اليونانيون من الناحية النظرية. ذلك أنهم سعوا إلى ذلك وفشلوا. فقد عقد الكثير من اليونانيين العزم على خوض القتال للحفاظ على النسق التعددى المجدد وناشدوا المسيحيين العفو، وهو ما لم يحصلوا عليه بصورة عامة.

حاول پلوتارخ (ح. ٤٥-١٢٥ ميلادية)، الذى تأثر تأثرًا شديدًا بالديانة المصرية وخاصة الجوانب الأوزيرية والإيزيسية منها، التوفيق بين مصر واليونان وروما والتعددية والتوحيد، قائلاً إن هناك الكثير من الطرق لرؤية نفس الواقع المقدس والكثير من الأسماء لنفس الآلهة التى لها أصل مشترك. وكان پلوتارخ يرى، مثله مثل الكثيرين غيره من اليونانيين فى عصره، أن الديانة عالمية، حتى وان استُخدمت أسماء ومصطلحات مختلفة فى أماكن مختلفة.

أسس أفلوطين Plotinus (٢٠٤ - ٢٧٠ ميلادية) اليونانى الأصل المصرى المولد المذهب الأفلاطونى الجديد الذى كان محاولة صارمة وهائلة لدمج الفلسفة الأخلاقية والاستبطانية اليونانية والديانة اليونانية التعددية والطبيعية الغامضة. والواقع أن أفلوطين كان أحسن من أوضح المعركة الخاسرة التى جرت ضد المسيحية الناشئة، وبات معروفًا بالفيلسوف «الوثنى» الأصلى الأخير ونجح فقط فى توفير أساس فلسفى وميتافيزيقى يونانى للمسيحية، التى من غير المؤكد أنه كان يقدرها.

ربما خسر اليونانيون معركة الحفاظ على التعددية فى أوروبا وفى الشرق الأوسط لأنهم فى أعماقهم كانوا يشكُّون فى معقولية ديانتهم وصاروا مدافعين عن المسيحية.

وأكد نمط الحجج التى كثيراً ما استخدموها ضمنًا تفوق الرؤية الأخلاقية والرأى المسيحى اللاهوتى الأكثر ترابطًا. وكان فلاسفة اليونان العلماء الملحدون والغنوصيون قد أعدوا الساحة لتلك لنتيجة التى قبل ستة قرون على الأقل. وعلى امتداد القرون الستة التالية نجح الكثير من فلاسفتهم، وخاصة زينوفان (بعد ٥٢٠ ق. م) فى التشكيك ببساطة وبصورة شاملة وبشكل دائم فى التعددية باعتبارها نسقًا غير أخلاقى وشائن.

خسرت اليونان معركة الإبقاء على التعددية فى أوروبا والشرق الأوسط، غير أنه من المفارقة أنها كانت بمثابة جسر حيوى بين التعددية والتوحيد. فقد كانت الرؤية الأفلاطونية الجديدة للواحد والكثير، الخاصة بالوسطاء التراتبيين العديدين، جسراً حيويًا بين التعددية المصرية والمسيحية المصرية، وفى النهاية صاحب تبنى اليونانيين المسيحية لأنفسهم وللعالم إدخال العديد من المذاهب الفلسفية اليونانية المحولة، وأبرزها مفهوم المذهب الأفلاطونى الجديد العازف عن الدنيا والمادة القائل بأن الأرض والبشر ناقصون أو يتسمون بالشر وأن الإله وحده هو الكامل والخيِّر. ودمج فيلو (ح. ٢٠ ق. م-٥٠ ميلادية) الفيلسوف اليهودى الهلينستى السكندرى المذهب الأفلاطونى واليهودية وكان له تأثير عميق على آباء الكنيسة المسيحية الأوائل. ومن الواضح أنه كان يؤمن بالفكرة اليونانية الخالصة القائلة بأن الإله والروح هما القيمتان الساميتان وأن الروح هى التى توحد الإنسان مع الإله.

كان عالم اللاهوت السكندرى اليونانى كليمنت (ح. ١٥٠-٢١٥ ميلادية) يؤمن إيمانًا قويًا بأن المعرفة والزهد فى الأمور الدنيوية، كما فى الفلسفة الأخلاقية اليونانية، هى أسمى غايات المسيحية. وقد نشر الاعتقاد بأن الفلسفة اليونانية كانت المرحلة الأخلاقية من المسيحية ولا يزال بإمكانها أن تكون بمثابة سبيل إلى الشكل المسيحى للإيمان. ومن المؤكد أن تحليل كليمنت كان فى محله، على الأقل فيما يتعلق بمصر.

كان للمعتقدات والعادات التعددية اليونانية، بما فى ذلك تبنى أيام الأعياد المتصلة بدورة الشمس والقمر، دور مهم كذلك فى نشر المسيحية الأولى فى مصر.

وكان الرومان البراجماتيون- المهندسون والساسة والمشرعون والجنود العظام- علماء لاهوت شديدى الضعف. وكانوا فى القرن الرابع ق. م ينسخون مجامع آلهتهم

وأنساقهم الدينية ويستوعبونها فى المقام الأول من اليونانيين. وازدادت انتصارات روما فى ميادين القتال فى كل مكان، بينما كان عدم ثقتها فى نفسها يزداد فيما يخص الديانة.

فى نهاية القرن الأول الميلادى، كان يمزق روما إربًا صراع بين ديانات عديدة. وبحلول منتصف القرن الثالث، كانت روما لوحة غير عادية من المعتقدات والممارسات المتنافسة والمتناقضة فى كثير من الأحيان. فقد أصبحت ديانتهم الرسمية نسخة مستوردة متحولة من عبادة إله الشمس السورى، ديانة «(Sol Invictus الشمس التى لا تُقهر»)، وتعايشت مع عبادة الإمبراطور الرسمية. وكان هناك الكثير من الديانات الأخرى المتنافسة على السيادة، بما فى ذلك المجمع اليونانى الرومانى القديم بقيادة چوبيتر، وهو نسخة من عبادة ميثرا الفارسية باعتبارها ديانة النور، والمانوية، وعبادة چوبيتر دوليخينوس الرومانية السورية، وعبادة إخصاء أتيس(*) الفريچية، والعرافة وعلم التنجيم اليونانيين، والطقوس الدينية السرية مثل باخوس وديميتر وإيزيس، واليهودية، وبالطبع المسيحية (التى كان الرومان يعتقدون فى البداية أنها مجرد شكل من أشكال اليهودية).

بحلول القرن الرابع كانت التعددية اليونانية وكل الديانات «الوثنية» الأخرى ينظر إليها الرومان وكذلك اليونانيون أنفسهم على أنها دون التوحيد، مما شكَّل موجة هوجاء سرعان ما ابتلعت التعددية. وفى النهاية استطاع اليهود وحدهم فى الإمبراطورية الرومانية مقاومة المسيحية والإبقاء على نوع التوحيد القديم الخاص بهم.

فى عام ٣١٢ اتّخذت الخطوة الحاسمة نحو فرض المسيحية بمرسوم من الإمبراطور قنسطنطين يسمح للمسيحيين بحرية ممارسة ديانتهم. وكان قنسطنطين بذلك يقبل الواقع فحسب؛ فقد أصبح المسيحيون من العدد والقوة بما يمكنهم من النجاح فى القيام بأعمال قمعية. ومع ذلك فقد ساند هذا المرسوم ازدهار المسيحية فى مصر فى بداية

(*) أتيس هو إله الموت والبعث الفريچى وتقول بعض الروايات إن خنزيراً بريًا قتله، وتقول رواية أخرى إن أتيس خصا نفسه تحت شجرة صنوبر ونزف حتى مات. وكان يُقام حداد سنوى فى فصل الربيع يقوم فيه الكهنة بقطع أجزاء من خشب الصنوبر المغطى بزهر البنفسج، بل إن بعض الكهنة كانوا يخصون أنفسهم - المترجم.

القرن الرابع، إذ سرعان ما أصبحت ديانة الأغلبية. ووجه الإمبراطور ثيودوسيوس ضربة حاسمة للديانة التعددية المصرية المحتضَرة وغيرها من الديانات التعددية، وذلك برسوم صادر فى عام ٣٤٨ يجعل المسيحية الدين الرسمى للإمبراطورية ويحظر «الوثنية»، بما فى ذلك الأضاحى الحيوانية غير المسيحية وتحنيط الحيوانات والسحر، ويغلق كل المعابد المصرية تقريبًا.

فى عام ٣٩١ هاجم المسيحيون السرابيوم، المعبد اليونانى المصرى للإله سرأپيس، وأحرقوه بوحى من ثيوفيلوس. وكانت الرمزية هنا غير عادية؛ ففى وقت واحد كان يجرى القضاء على التعددية من خلال ما قد يكون أكبر معبد فى العالم فى ذلك الوقت، ومحو أحد آخر بقايا النفوذ اللاهوتى المصرى الضئيل. وكان ذلك كله يجرى بمشاركة من المصريين الذين اعتنقوا المسيحية. وقد دمَّر المصريون أنفسهم ما تبقى فى السراپيوم من الإله المصرى المحبوب أوزيريس والإله الخالق القوى پتاح.

فى ح. ٤١٥ وُجهت ضربة أخرى شديدة الرمزية للمفاهيم «غير المسيحية» بالتعذيب المرعب للأفلاطونى الجديد هيپاتيا (المولود فى الإسكندرية فى عام ٣٧٠ ميلادية). ومن المحتمل أن هيپاتيا كان أحد الفلاسفة العلماء فيما تبقى من مكتبة الإسكندرية الكبرى وفيما تبقى من العلوم اليونانية التى اضطهدت بحيث لم يجعل لها وجود. وكان هيپاتيا فى نظر المسيحية وبطريركها فى ذلك الوقت سيريل (المتوفى فى عام ٤٤٤ ميلادية) نموذجًا لـ «الوثنى» اليونانى ومُثُل العلم والفلسفة المشكوك فيها باعتبارها القيم التى كانت الأكثر أهمية من العقيدة المسيحية. وفى منتصف القرن الخامس الميلادى هناك أدلة على أن الرهبان المسيحيين المتعصبين هاجموا المعابد «الوثنية» وحطموا التماثيل.

فى ذلك الوقت كان الشعب المصرى جزءًا لا يتجزأ من الحركة نحو تبنى المسيحية التى انتشرت فى أنحاء الإمبراطورية الرومانية وتقاطعت مع القوميات السياسية والثقافية. وكان هناك الكثير من جوانب المسيحية ـ بالإضافة إلى ما لديها من روح الكفاح المتعصبة، أو بالرغم منها ـ التى استطاع المصريون فهمها بسهولة وتقديرها، وهى «الثالوث» المسيحى الذى يضم الأب والابن والروح القدس، والمقاربة

الأفلاطونية الجديدة المتعددة للمقدس، ودور يسوع المخلِّص مثل أوزيريس، ومريم الأم المواسية مثل إيزيس، والتشابه بين «العذراء والطفل» وإيزيس وحورس، ومفهوم الجنة المسيحى الذى كان تحسينًا واضحًا للحياة الآخرة دوات. وعلاوة على ذلك، كان العديد من جوانب المسيحية السحرية مثل استخدام الأصنام (حتى وإن ظل هذا أمراً مثيراً للجدل داخل الكنيسة الناشئة) والقربان المقدس يشبه إلى حد كبير النسق السحرى القديم، حِكا.

مارست المسيحية المصرية كذلك نفوذا على قدر كبير من الأهمية على العالم المسيحى مع تطور حركة الرهبانية فى المواقع الصحراوية منذ بداية القرن الرابع. وشُيِّد أول دير كبير فى المسيحية ـ سانت كاترين ـ على سفح جبل موسى فى سيناء فيما بين ٥٢٧ و٥٦٥. وكانت الحركة الرهبانية المصرية نموذجًا للورع ونكران الذات والبعد عن السياسة وسلوك المؤسسة، بالنسبة للمصريين والكنيسة المسيحية المبكرة.

بعد انقسام الإمبراطورية الرومانية فى عام ٣٩٥ ميلادية واندماج مصر فى القسم الرومانى الشرقى (أو البيزنطى)، باتت مصر أكثر وأكثر جزءاً من المنطقة الدينية والثقافية المسيحية الشرق متوسطية، مع أنها كانت فى تنافس مستمر تقريبًا مع منطقة مسيحية كبيرة أخرى فى ذلك الوقت، وهى سوريا وكنيسة أنطاكيا. وهذا التاريخ ـ ٣٩٥ ميلادية ـ هو التاريخ المقبول عادةً للنهاية الرسمية للتاريخ المصرى القديم. وفى ظل الحكم الرومانى الشرقى فى السنوات التالية أحكمت المسيحية سيطرتها على مصر وقضت على القدر الهزيل جداً من الشبه بمصر المصرية. ومن الناحية الرمزية تحدد ذلك التغير العميق قبل ذلك بعام، فى سنة ٣٩٤ ميلادية بمعبد إيزيس بفيله فى آخر نقش بالحروف الهيروغليفية، بِمدو نتر، اللغة المقدسة للآلهة المصرية.

ومع ذلك لم يكن العذاب بشأن ما هى الديانة الجديدة التى تناسب حاجات الشعب المصرى أكثر من غيرها قد انتهى؛ إذ استمر البحث عما هو جوهر المسيحية والتوحيد بين المسيحيين المصريين على مدى ٢٥٠ عامًا أخرى قبل انهيارها أمام الإسلام.

لم تشارك المسيحية المصرية التى كان يقودها اليونانيون والرومان فى العديد من المعارك اللاهوتية والسياسية التى انساقت إليها الكنيسة المسيحية المبكرة فحسب، بل

كثيرًا ما كانت المركز الالصاخب لهذا الجدل المتعلق بطبيعة المسيحية(*) . ومن الصعب القول إلى حد تأثر القادة اليونانيون والرومان للمسيحية المصرية بالمواقف الدينية المصرية القديمة، أو إذا كانوا قد تأثروا بها أم لا . وزعم القادة المسيحيون المصريون اعتباراً من عهد كليمنت (ح. ١٥٠-٢١٥ ميلادية) أن لديهم معرفة كبيرة بالديانة المصرية القديمة، بما فى ذلك العناصر «السرية». وكانوا يحرصون عادة على تأكيد أن تلك الرؤى الدينية المصرية زائفة. إلا أنه من المؤكد رغم ذلك أنهم كانوا يؤيدون العديد من الخيارات اللاهوتية التى تعيد إلى الأذهان المعتقدات المصرية القديمة وأبدوا الولع نفسه بالتجريب والتناقض والتغيير دون تغيير الذى كان سمة قدماء المصريين.

كانت الوظيفة الشعائرية للتماثيل - تبجيلها الذى روّج له الرهبان المسيحيون المصريون - جانبًا أساسيًا من العقيدة المسيحية المصرية بالقدر الذى كانت عليه عند التعدديين المصريين. وكان المسيحيون المصريون اعتباراً من أوائل القرن الرابع على الأقل (ولا يزالون) يقدسون الصور والتماثيل. وكانوا يعتقدون أن أيقونات يسوع والقديسين حية، ويمكن التأثير عليها كى تحدث المعجزات، وكانت تعمق إيمان من يقبلونها، وكانوا يسجدون أمامها ويصلون لها. وربما كان المسيحيون المصريون أول من عمل الأيقونات وكانوا يعتقدون أنها «مكتوبة» وكذلك «مرسومة»، أو حتى مصنوعة «بدون أيدى»، أى بطريقة معجزة. وهذا كله يعيد إلى الذهن بشكل كبيرة الاعتقاد المصرى التقليدى بأن العمل الفنى لا يكون حقيقيًا أو كاملاً ما لم يُسَمَّ بنص يصاحبه ويعرِّفه، وأن التمثال «مرشد» و«فاتح»، وأن تماثيل الآلهة والإلهات هى الآلهة والإلهات بطريقة سحرية؛ ذلك أن روح الإله، كا، أو القرين، تكون داخل التمثال.

خلقت الرؤية المسيحية المصرية هذه صراعًا ضخمًا داخل الكنيسة؛ لأنها انتهكت الوصية الثانية العبرانية، التى صارت مسيحية، بعدم عبادة التماثيل الدينية. كم أنها أسهمت بصورة كبيرة فى العداء الذى شعر به قادة الكنيسة الغربيون تجاه مصر. فقد حكم سنودس هيريا فى عام ٧٥٣ ميلادية بأن عَبَدة التماثيل هرطقيون وأمر بتحطيم كل تماثيل القديسين. ولكن بعد ٢٤ سنة وفى عام ٧٨٧ أجاز مَجْمَع نيقيا المسكونى توقير

(*) هكذا فى النص الإنجليزى Christianity، مع أن المعروف أن الجدل كان حول طبيعة المسيح وليس المسيحية - المترجم.

التماثيل، وذلك بعد ١٥٠ سنة من اعتناق معظم المصريين الإسلام. وأكد ذلك وبالغ فيه داخل الإمبراطورية البيزنطية فى عام ٨٤٣ ميثوديوس بطريرك القسطنطينية. وفى الكنيسة الغربية لم تسوّ مسألة الأيقونات تسوية حاسمة حتى مجلس اللاتيران الرابع فى روما عام ١٢١٥ قرر أن يسوع موجود فى القربان المقدس ولكن ليس فى تماثيله. وكان ذلك بمثابة الانفصال النهائى بين الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ومركزية عبادة التماثيل التى كانت إلى حد كبير جزءاً من مصر القديمة والمسيحية.

علاوة على ذلك، وفى الوقت نفسه، كانت الإسكندرية مركزًا مهمًا للجدل الدائر داخل الكنيسة بشأن طبيعة المسيح. وربما كان للجدل حول طبيعة يسوع أثر على المسيحية المصرية يفوق أى أثر آخر عمقًا؛ حيث بات المصطلح «اللاهوت السكندرى» فى النهاية يعنى الهرطقة. وكما سنرى، كان لذلك دور مهم فى قبول الحكم المسلم لمصر اعتبارًا من عام ٦٤٢.

كان أوريجن (ح. ١٨٥-٢٥٤ ميلادية) عالم اللاهوت السكندرى، المفترض أنه خصا نفسه بنفسه، أول من خالف الرأى فيما يخص طبيعة يسوع. فبينما كان معارضًا للصور والأصنام، التى قال إنها تمثل أشياء لا وجود لها، كان يؤمن بأن الثالوث وحدة، حيث كان الابن يسوع إلهًا أقل أهمية من الأب. وقسّم هذا الثالوث إلى أجزاء غير متساوية وخلق بالفعل موقفًا تعدديًا كان فيه بالفعل ثلاثة آلهة. وزعم أريوس، وهو عالم لاهوت سكندرى آخر (ح. ٢٥٠-٣٣٦ ميلادية)، ومذهبه الأريوسى، أن الرب الأب هو الإله بالكامل وأن الابن يسوع كائن مخلوق وليس إلهًا، ولكنه أكثر من الإنسان وينبغى عبادته؛ وهو موقف آخر شبه تعددى. وربما كان أوريجن وأريوس يمثلان حنينًا مصريًا فى العقل الباطن إلى التعددية.

وفيما يتصل بطبيعة يسوع، كان أوريجن يعتقد أن مريم theotokos «حاملة الرب»، أىَ «أم الرب». ومن الواضح أن هذه الصفة التى تُعزى لها وتشبه بكل وضوح دور إيزيس باعتبارها «أم الآلهة كافة» اعتبارًا من الدولة الحديثة (ح. ١٥٥٠-١٠٦٩ ق.م) لم تستخدمها الكنيسة المبكرة من قبل، ولكنها أصبحت عقيدة رسمية فى مَجْمَع إفسوس المسكونى عام ٤٣١ ميلادية برئاسة بطريرك الإسكندرية سيريل (المتوفى ٤٤٤

ميلادية). وعادة ما كان سيريل متعصبًا فى القيام بواجباته فى الإسكندرية؛ سواء أكان ذلك يتعلق باضطهاد المسيحيين الذين لم يتفقوا معه، أو اضطهاد العلماء والفلاسفة، أو طرد اليهود، أو حماية الكنيسة المصرية من هيمنة القسطنطينية.

وكان سيريل قد أمر فى مَجْمَع إفسوس بخلع بطريرك القسطنطينية نسطور ونفيه إلى الوجه القبلى بمصر. وكانت الأسباب الظاهرة، ولكنها غير مؤكدة، هى أن نسطور رفض قبول مبدأ «حاملة الرب» ومن المفترض أنه زعم أن يسوع كان مجسداً فى شخصين منفصلين، أحدهما إله والآخر إنسان.

وكان سيريل كذلك صاحب الرأى القائل بأن ليسوع طبيعة واحدة (المونوفيزية) فحسب، أى أنه كان كائنًا إلهيّا واحدًا، أى الرب، أو بدقة أكثر أن اتحاد الرب والكلمة (اللوجوس) مع اللحم فى لحظة التجسد فى هيئة يسوع خلقت اتحاداً إلهيًا يستحيل فصم عراه. و يبدو فى ذلك قدرٌ مساو تقريبًا من لاهوت پتاح/ منف ومذهب القديس يوحنا الخاص باللوجوس/ الكلمة. وقد أيدت الكنيسة السريانية فى أنطاكيا الرؤية المسيحية التقليدية ليسوع على أنه كائنان، إله وإنسان فى أقنوم واحد، بينما أيدت المسيحية السكندرية الرؤية المونوفيزية.

حاول سيريل بعد ذلك المصالحة بين المتخاصمين حول طبيعة يسوع بإصراره على جانب الوحدة فى الرؤية المونوفيزية؛ وهى أن الطبيعة الواحدة ليسوع كانت ثمرة اتحاد اللوجوس (الكلمة) واللحم. وقد رفض مَجْمَع كالسيدونيا فى عام ٤٥١ ميلادية كل الآراء المسيحية المصرية، أو القبطية، بكل أشكالها، بما فى ذلك آراء سيريل.

وضع علماء اللاهوت السكندريون وغيرهم الكثير من المذاهب الخاصة بطبيعة يسوع، وكان كل منها أكثر غموضًا (أو عدم معقولية) من الذى قبله. وربما جرى بلوغ التأليه بواسطة الرؤية الخاصة بوحدة الإرادة monotheltic التى اخترعها فى عام ٦٣٨ ميلادية بطريرك القسطنطينية سرجيوس والقائلة بأن ليسوع طبيعتان ولكن له إرادة واحدة، monos. إلا أن الأقباط المصريين تمسكوا برؤاهم المونوفيزية المتشددة وتزايد اعتبارهم هراطقة من جانب القسطنطينية التى زاد اضطهادها لهم.

من ناحية، بدت الرؤية القبطية متناقضة مع التقاليد الدينية المصرية القديمة الخاصة بإمكانية تجسد الإله فى أشكال عدة فى وقت واحد، وخاصة الأشكال الحيوانية

والبشرية. ومن ناحية أخرى كانت تتفق مع المفهوم الديني المصرى الخاص بكون القائد، أى الفرعون، إلهًا، ويكون الفرعون مثله مثل يسوع لأن له أبًا إلهيًا وأمًا بشرية. وعلى أية حال فإنه سواء تأثر علماء اللاهوت المسيحيون المصريون بما تبقى من المناخ الدينى لمصر القديمة الذى كان لا يزال مخيِّمًا أم لم يتأثروا، يبدو من المؤكد أن الكهنة المصريين القدماء فى هليوپوليس ومنف وطيبة كانوا سيحبون هذا الجدل حول طبيعة يسوع التى يمكن استيعاب أى تناقض فيها داخل تركيبة ما دون فقدان طابعها المتناقض.

الخلاصة هى أنه بينما كان من المؤكد أن النسخة المونوفيزية المصرية من المسيحية كانت توحيدًا، وربما كانت توحيدًا أقوى من النسخة التقليدية، فقد احتفظت بصلة غامضة بالتعددية، حيث إن إنسانًا، وهو يسوع، كان إلهًا. بل إن نظريتى أوريچن وأريوس قطعتا شوطًا أبعد نحو التعددية.

كان التأثير التعددى اليونانى على اللاهوت المسيحى والأعراف الاجتماعية المسيحية، وخاصة الأفلاطونيين الجدد، قيمًا إضافية تعنى أن التحول المصرى (والأوروپى) من التعددية ربما كان أقل حدة مما قد يبدو عليه فى الوهلة الأولى. ولكن إذا كانت المسيحية من الناحية اللاهوتية أمرًا خاصًا بالتحول إلى جانب الثورة، فمن الواضح أن الكثير من المصريين (والأوروپيين) فهموها على أنها أتت بالتقدم الرومى والأخلاقى والاجتماعى الأساسى والسلوى.

حرَّم مرسوم مسيحى آخر فى عام ٥٣٥ الأثر الأخير للديانة التعددية المصرية، وهو عبادة الإلهة إيزيس، التى كانت شائعة إلى حد كبير فى أنحاء العالم اليونانى الرومانى. وقد صاحب إغلاق الإمبراطور الرومانى چوستنيان الأول (٥٢٧-٥٦٥ ميلادية) لمعبد إيزيس بجزيرة فيله، الذى كان جزء منه كنيسة طوال ٢٠٠ عام تقريبًا، تحويل مجمع المعبد بكامله إلى كنيسة، مما أدى إلى حدوث تشويه ضخم للنقوش وتماثيل الآلهة والإلاهات المصرية. وأكد چوستنيان الحظر المفروض على ما يسمى «وثنية» الذى كان قد أصدره فى عام ٥٢٩ حين أغلق المدارس الفلسفية اليونانية. وهاهو يحظر كذلك التجديف المعادى للمسيحية ويجبر الناس على التعميد والذهاب إلى الكنيسة.

كان چوستنيان باتخاذه تلك الإجراءات المتطرفة يطبق فى الواقع الموقف المسيحى

المتشدد غير المتسامح الخاص بتلك الفترة فحسب. وهو بالإضافة إلى الأسباب السياسية، ربما كان يؤمن مخلصًا بأن الوحدة ضرورية قبل الظهور الثانى ليسوع. وفى مصر كانت النتيجة العملية لسياساته هى توجيه ضربة قاضية للديانة التعددية المصرية المحتضرة. ومن الغريب أن ممارسة دينية مصرية وحيدة ـ هى التحنيط ـ استمرت على نحو متفرق بين المسيحيين المصريين حتى الفتح الإسلامى.

الفتح الإسلامى وتغيير ديانة مصر

ربما كانت المسيحية ستحقق فوزًا فى مصر ما لم يكن لدى قادتها، الذين هم فى الأساس من اليونانيين، ذلك الميل المسيطر على تفكيرهم إلى الدفاع عن آراء الأقلية اللاهوتية، بالإضافة إلى الحنين الغريب إلى التعددية، وهى الأمور التى وضعت المسيحية المصرية على حواف المسيحية وفتحت طريقًا أمام الفتح الإسلامى.

طُرحت من جديد مسألة أى الديانات التوحيدية هى الأفضل لمصر مع ظهور النسخة الإسلامية من التوحيد فى السنوات الأولى من القرن السابع، حيث حُلت تلك المسألة بالفتح العربى لمصر فى عام ٦٤٢ . وشيئًا فشيئًا جرى فى مصر اعتناق النسخة المسلمة الجديدة من التوحيد التى استقرت فى النهاية مع الحفاظ على أقلية من الديانة المسيحية المونوفيزية.

جرى الفتح الإسلامى لمصر وتغيير ديانتها بسهولة نسبية. فقد حدث ذلك فى وقت مضطرب من الحروب بين الإمبراطورية البيزنطية المسيحية وبلاد فارس الزرادشتية (٦٠٤-٦٢٨) ثم بين المسلمين العرب والفرس (٦٣٢-٦٢٨) وبين العرب المسلمين والإمبراطورية البيزنطية (من ٦٣٢ حتى الحصار غير الناجح للقسطنطينية من ٦٧٤ حتى ٦٧٨).

وكان «الأصدقاء القدامى» لمصر فى تلك المرة قد احتلوها منذ عام٦١٨ حتى ٦٢٨ ومارسوا اضطهادًا واسع النطاق شمل مذبحة للرهبان المسيحيين. وأعيد الحكم البيزنطى بعد انسحاب الفرس ولكنه ظل مهزوزًا وكان فريسة سهلة للقوات العربية المسلمة التى كانت تتمتع بقوة دفع ضخمة، من الناحيتين الدينية والعسكرية. فلم يكن بإمكان أى شيء أو شخص وقف الاكتساح الإسلامى المنتصر، و حتى المصريين الطيعين بالتأكيد.

اعتباراً من عام ٦٣٢، تكررت مهاجمة الجيش المسلم للإمبراطورية الفارسية الساسانية وخلفاء الإمبراطورية الرومانية الشرقية البيزنطيين المسيحيين. وبعد ما يقل عن ٢٠ عامًا قضى المسلمون على الإمبراطورية الفارسية وبعد أقل من ٥٠ عامًا أشاعوا الفوضى فى الإمبراطورية البيزنطية تاركين لها السيطرة فقط على الأناضول وأجزاء من جنوب أوروبا. وبحلول عام ٦٥١ حارب العرب المسلمون وشقوا طريقهم إلى خارج الجزيرة العربية وصولاً إلى بلاد ما بين النهرين وبلاد فارس وبلاد الشام وشمال إفريقيا. وبحلول عام ٧٣٣، وبعد ما يقل بعض الشيء عن القرن، كانوا قد ثبتوا حكمهم من إسبانيا فى الغرب حتى نهر جيحون والهند والصين فى الشرق.

فى عام ٦٣٩، غزا مصر جيش صغير بقيادة عمرو بن العاص. وبحلول عام ٦٤١ التمس البيزنطيون المنهكون السلام، وفى عام ٦٤٢ استولى المسلمون على مصر. وربما رحبت غالبية المصريين المسيحيين تقريبًا بالغزاة المسلمين؛ فمن المؤكد على أى الأحوال أنهم لم يقاوموا كثيراً واستسلموا على وجه السرعة. وكانت قد سبقت الجيش المسلم سمعته بأنه ذبَّح عشرات الآلاف من المسيحيين واليهود الذين رفضوا الدخول فى الإسلام أو الخضوع، وخاصة فى الشام والجزيرة العربية. ولابد أنه كان لذلك أثر مخيف على الروح المعنوية للأقباط(*).

إلا أنه كان لعوامل أخرى دورها فى هذا الأمر. فقد ضعف ولاء المسيحيين المونوفيزيين المصريين ضعفًا شديداً على امتداد فترة طويلة من الزمن. فهم لم يكونوا عرضة للضرائب التى تفوق طاقاتهم ويظلهم دفاع عسكرى ضعيف من القسطنطينية فحسب، ولكنهم كما رأينا كانوا كذلك عرضة للعداء والاضطهاد من العناصر الكالسيدونية القوية المعارضة لمذهب طبيعة يسوع الواحدة فى الكنيسة البيزنطية بالقسطنطينية التى كانت تعاملهم على أنهم هراطقة.

علاوة على ذلك ارتكب الغزاة، ثم المحتلون، المسلمون أخطاء قليلة جدًا. فقد كانوا من نواح كثيرة جداً أكثر تسامحًا من البيزنطيين. ولم تكن هناك محاولة فورية

(*) كان السبب فى ترحيب المصريين بالعرب المسلمين هو ما لاقوه من عنت وسوء معاملة من الرومان، وليس ما سمعوه عن بطش المسلمين، وإلا ما كانوا ليرحبوا بهؤلاء الفاتحين ـ المترجم.

لإدخال المسيحيين المصريين بأعداد ضخمة فى الإسلام أو لاضطهادهم. ولم تُغلق الكنائس. وكانت الرؤية المونوفيزية، مثلها مثل أى رأى لاهوتى مسيحى تقريبًا، مسألة لا علاقة لها بالمسلمين، الأمر الذى مكَّن الأقباط المصريين من تثبيتها. وجرى الإبقاء على نظام الضرائب البيزنطى بصورة أو بأخرى، ولكنه لم يتفاقم. وكان تغيير اللغة، من القبطية إلى اليونانية ثم إلى العربية، عملية بطيئة، حيث أصبحت العربية لغة مصر الرسمية فى عام ٧٠٥ فقط وحلت تمامًا محل القبطية واليونانية فى القرن التاسع، باستثناء استخدام القبطية كلغة شعائرية، وهو ما استمر حتى يومنا هذا.

أصبح المسيحيون المصريون أهل ذمة، أى أنهم كانوا يُعاملون معاملة خاصة من ناحية الضرائب كمواطنين من الدرجة الثانية، مع وجود قيود صارمة على بناء الكنائس والنشاط السياسى (وهو ما زال قائمًا حتى الآن). وقد ترك المصريون الذين كانوا يطلقون على أنفسهم منذ العصور اليونانية Aigyptioi (الصيغة الغربية للأقباط) هذه التسمية لتصبح مقصورة على المسيحيين المصريين. وقَبِل الأقباط فى مصر ما رفضه الكثيرون من المسيحيين واليهود فى الشام والجزيرة العربيَة. ولكن قادة مصر المسلمين العرب كانوا يفضلون حينذاك السماح للمسيحيين بأن يفهموا تدريجيًا ما هو أفضل بالنسبة لهم من الناحية الدينية، وهو الدخول فى الإسلام.

كان دخول الأقباط فى الإسلام عملية بطيئة، ولكن حين كان يدخل أحد الأقباط فى الإسلام كان يعامل بنفس الطريقة التى يُعامل بها أى مسلم فى أى مكان، مهما كان أصله. وكان القبطى حديث العهد بالإسلام يصبح فردًا كامل الأهلية فى عائلة المسلمين العالمية، أى الأمة. وكان ذلك الشعور بالانتماء شيئًا جديدًا بالمرة على المصرى العادى الذى لم يكن قط فردًا كامل الاحترام فى العائلة اليونانية أو الرومانية وكثيرًا ما كان فردًا هامشيًا فى العائلة المسيحية.

كما رأى المصريون فى يوم من الأيام التقدم الروحى والسلوى والمساواة فى المسيحية، هاهم يرونها شيئًا فشيئًا فى الإسلام، مع إضافة صفة التسامح. كما قدم المسلمون كذلك قدرًا أكبر من اليقين الدينى ونسقًا أكثر شمولاً للحياة اليومية من المسيحيين. ففى النسق الإسلامى، كما هو الحال فى النسق المصرى القديم، لم تكن

هناك «احتمالات». كما كان هناك قدر كبير من السلوى فى كون مصر جزءًا من إمبراطورية قوية جديدة وليس جزءًا من العالم البيزنطى الذى كان فى حالة تضاؤل ولم يحمهم من الفرس. وعلاوة على ذلك، كان منطقيًا أن يُتَوَجَّه التحول اللاهوتى من التعددية إلى التوحيد الذى بدأه المصريون بالمسيحية تبنى أكثر أنواع التوحيد التام تكاملاً وصرامةً الذى يمثله الإسلام.

وليس مستغربًا أن تكون مسألة يسوع باعتباره إلهًا أصعب مشكلة يُضطر المصريون إلى مواجهتها أثناء الدخول فى الإسلام. فمن ناحية كان هناك ترابط وحداثة أكيدان فى الرؤية الإسلامية التوحيدية القائلة بأنه ليس لإنسان، ولو كان يسوع، أن يكون إلهًا. وبناءً على ديناميكية المسلمين ونفوذهم، كان من الممكن افتراض أن الإسلام والنبى محمد ﷺ هما بالفعل «خاتم» التوحيد، أى كلمة الله الأخيرة. ومن ناحية أخرى، ظلت صورة يسوع المخلِّص وصورة مريم المواسية تتمتعان بجاذبية شديدة فى مصر وظلتا مرتبطتين بصورة أو بأخرى بأوزيريس وإيزيس المحبوبين منذ الزمن القديم. وعلاوة على ذلك فإنه رغم أنّ لله طبيعة إلهية مفردة، وعليه فهو توحيدى مثل الرؤية التوحيدية المصرية ليسوع، فإن الله يسمو فوق المادة ولذلك فهو ليس قريبًا من البشرية التى تعانى مثل يسوع. ومع ذلك فإن هذا السمو فوق المادة قد جرى تخفيفه إلى حد كبير من خلال الدور القوى الذى قام به محمد باعتباره رسول الله.

كانت نتيجة كل هذا البحث عن الروح انقسامًا بين الناس، حيث دخلت الغالبية العظمى الإسلام، وبقيت أقلية من المسيحيين الأقباط المونوفيزيين. ورغم كثرة الاضطهاد اللاحق الذى لا يزال قائمًا حتى اليوم (وأصبح منذ الثمانينيات منتشراً انتشاراً مرعبًا)(*)، حافظت الكنيسة المصرية على نفسها فى مصر باعتبارها طائفة أقلية تضم على أقل تقدير خمسة ملايين نسمة، أى ما يقل عن عشرة بالمائة من إجمالى سكان مصر.

على مر القرون، ورغم مثابرة المسيحية القبطية، حتى وقتنا هذا، أصبح الإسلام النسق الدينى المستقر لمصر. وكما كان الحال بالنسبة للمسيحيين من قبلهم، قضى

(*) هذا هو رأى المؤلف الذى لم يذكر لنا من أين استقى هذه المعلومة التى يوردها بكل ثقة ـ المترجم.

المسلمون شيئًا فشيئًا على كل ما تفوح من رائحة مصر القديمة، أو أهملوه على أحسن تقدير. وأصبحت آثار مصر القديمة وفنونها بلا معنى وبلا فائدة بالنسبة للشعب المصرى، وهو ما أدى بالتدريج إلى الاختفاء الكامل للديانة المصرية القديمة وعمارتها وراء الأفق وتحت الرمال. وحتى أبا الهول الكبير فى الجيزة، شسپ عنخ (الصورة الحية)، دُفن فى الرمال حتى رقبته. ولم يعد المصريون يهتمون بمصر القديمة، ولم يبدءوا الاهتمام بها من جديد على استحياء قبل القرن التاسع عشر.

ولذلك حدث التفكيك الأخير للديانة والتقاليد التعددية المصرية الذى وُوجه بالمسيحية والإسلام التوحيديين بأقل قدر من الصراع، ولكن الديانة المصرية، ومعها الديانتان الهندوسية والعبرانية اللاحقتان لها، استمرت زمنًا أطول من أية ديانة أخرى فى التاريخ؛ أكثر من ٣ آلاف سنة. وظلت مصر بحق فى موقع الريادة والقيادة فيما يتعلق بالدين ما لا يقل على ١٥٠٠ عام حتى ظهور ما يشبه التوحيد العبرانى فى أواخر القرن الثالث عشر ق. م وبقيت حتى أصبحت الديانة المسيحية هى الديانة الرسمية والشعبية فى أوائل القرن الرابع الميلادى. وكان ما قُضى عليه - الديانة التى أسستها مصر حوالى عام ٣١٠٠ ق. م - أكمل ديانة مؤثرة عرفتها البشرية حتى وقتها.

لم تستعد مصر استقلالها السياسى الكامل قبل عام ١٩٥٣، وبطبيعة الحال فإن مصر الحديثة هذه لا تشترك فى الكثير مع مصر القديمة، سوى فى شعبها الذى لا يزال يعيش على شريط ضيق محاذ للنيل وفى الدلتا، وربما كان هو نفسه إلى حد كبير من الناحية العرقية، وإن كانت تفصله سنوات ضوئية من الناحية الثقافية والاجتماعية عن الماضى. وما تبقى من الثقافة القديمة ساكن لا حركة فيه؛ فاللغة والديانة ليستا مصريتين، والحقول مزروعة بالقطن بدلاً من الحنطة والشعير. بل إن الطابع الجغرافى الأساسى للأرضين، تاوى، القديمة، وإترو، نهر النيل، تغير بعد افتتاح السد العالى فى عام ١٩٧٣ ونهاية الفيضان السنوى (الذى لا ينبغى الأسف عليه بسبب التحسين الاقتصادى الذى أحدثه).

أصلح الاهتمام العالمى الكبير الذى لا يتوقف بمصر القديمة، مقرونًا بالسياحة، رؤى مصر الحديثة غير المبالية فى كثير من الأحيان بميراثها. ويدرِّس علم المصريات

حاليًا على أيدى علماء المصريات المصريين وهناك مشروع رائع لبناء متحف مساحته ١٢٥ فدانًا بالقرب من أهرام الجيزة ليحل محل المتحف المصرى بالقاهرة الرائع ولكنه بات مكدسًا. ومع ذلك ما زال تاريخ مصر القديمة وفنها وأدبها وديانتها لا يدرَّس بالقدر الكافى فى المدارس المصرية، وكل علماء المصريات البارزين ليسوا مصريين، وأغلبية الكتب التى عن مصر القديمة غربية. وباستثناء المتحف المصرى، فإن كل المجموعات الفنية المصرية المهمة موجودة فى متاحف غربية.

خلال المائة سنة التى احتاجها القضاء على مصر المصرية، ظهرت مصر خيالية ومشوهة، Aigyptos، فى ديانة أوروبا وتعاليمها السرية وفلسفتها وعلومها. فقد باتت مصر القديمة أكثر أهمية من الناحية العاطفية بالنسبة للغرب مما هى بالنسبة لمصر. وأدى هذا إلى مصر ظهر فيها فى الوقت نفسه دورها الحقيقى كمحور وحلقة وصل ونقطة تحول، ودورها كمجتمع محورى خيالى.

***

الفصل الرابع عشر

مصر مجتمع محوري وحلقة وصل وتأثير: الحقيقي والخيالي

الصلة المصرية الإفريقية: نقاط الالتقاء بين الملكيّات الإلهية المصرية والإفريقية

يظل هناك الكثير مما يجب بحثه فيما يتعلق بتأثير مصر على الديانات الإفريقية والتأثير الإفريقى على الديانة المصرية. وهذه مهمة صعبة بسبب شبه غياب الأعمال الفنية والعمارة الإفريقية التى تعود إلى العصرى الحجرى الجديد وأوائل العصر البرونزى وتأخر التاريخ المدون والوثائق المكتوبة الإفريقية. ولا يسد التراث الشفاهى الإفريقى هذه الفجوة. ومن الصعب تقييم ما كانت عليه نتيجة التأثير الإفريقى وما كانت عليه نتيجة التطور الإفريقى المستقل. ويصعب كذلك تقييم ما كانت عليه نتيجة التأثير الإفريقى على مصر وماهية عناصر الثقافة المشتركة بين مصر وإفريقيا.

فى أغلب الأحوال، بدأت المعرفة غير الإفريقية بالديانات والمجتمعات الإفريقية بكتابات المؤرخين العرب فى القرن الحادى عشر وتعاظم بناؤها أثناء العصر الاستعمارى الأوروبى فى النصف الثانى من القرن الخامس عشر الميلادى نتيجة لما هو متاح من الفن والممارسات الدينية والتراث الشفاهى والملاحظة والتخمين. ولم يتعاون الكهنة الأفارقة، الذى عادة ما كانوا يتجمعون فى جمعيات سرية، بصورة كبيرة مع تلك الجهود. وعلاوة على ذلك فمن الواضح أن أولى الروايات العربية والأوروبية كانت مشوبة بالعنصرية والحاجة إلى تبرير الاستعمار والرق.

ولم يحدث إلا منذ وقت قريب أن قام العلماء الأفارقة أنفسهم، مثل المالى ميلان أمادو همپاتى با (١٩٠٠-١٩٩١) المهتم اهتمامًا خاصًا بالتراث الشفاهى، والمؤرخ السنغالى شيخ أنتا ضيوف (١٩٢٣-١٩٨٦)، والكاتب الكونغولى تيوفيل أوبنجا

(المولود فى ١٩٣٦) والمؤرخون الذين عملوا مع چ. كى زربو (المولود فى ١٩٢٢) فى «تاريخ إفريقيا العام» الذى تولت منظمة اليونسكو كتابته لتصوير المجتمعات والديانات الإفريقية القديمة من وجهة نظر غير أوروبية. ويزدهر نمط الدراسات الإفريقية فى الولايات المتحدة، إلا أن إحدى نتائجها كانت المدرسة ذات النزعة المركزية الإفريقية التى أسسها موليفى كيتى أسانتى (المولود فى عام ١٩٤٢) وهى التى تضع بعض الأشياء فى مواضعها الصحيحة ولكنها تروج فى المقام الأول لفرضية خاطئة تقول إن مصر كانت حضارة إفريقية سوداء. (سوف نبحث بعد قليل هذا الجانب الخيالى من مصر).

بخلاف الثقافة النوبية، من الصعب التوصل إلى استنتاجات كثيرة، أو حتى التخمين، بشأن أية ثقافة إفريقية قديمة تسبق ثقافة نوك فى نيجيريا التى تعود إلى العصر الحديدى فى القرن التاسع ق. م وعُثر منها على تماثيل من الصلصال تعود إلى القرن السادس ق. م. ولا يبدو أن تلك التماثيل - مثلها مثل معظم الفن الإفريقى اللاحق - تخص عائلة التعبير نفسها كما هو الحال بالنسبة للفن المصرى. ولدينا معرفة قليلة جداً عن إفريقيا قبل عصر نوك، ماعدا إشارات مصرية فى الفن والنصوص المتعلقة بالنوبة، وخاصة الجنود والعبيد النوبيين والأسرى والعبيد الأفارقة، والبضائع الإفريقية التى كثيراً ما كان المصريون يسعون للحصول عليها كمنتجات كمالية، وهى البخور والجواهر والأبنوس وجلود الحيوانات والحيوانات الحية كالزراف والقردة. وأكثر الأوصاف المصرية اتساعًا للبلاد الإفريقية غير النوبة تتعلق ببلاد پونت، التى يبدو أنها المنطقة الساحلية للسودان وإريتريا وجيبوتى والصومال. ومن بين هذه الأوصاف نجد أن أكملها هى النقوش والرسوم الخاصة ببعثة پونت على جدران المعبد الجنائزى للملكة حتشپسوت (حِ. ١٤٧٣-١٣٥٨ ق. م) بالدير البحرى، غير أنها لا تكفى للتوصل إلى استنتاجات ثقافية ولاهوتية.

مما يؤسف له أن هذه الفجوات تجعل من المستحيل تأكيد الافتراضات التى لا حصر لها بشأن الصلات بين مصر وإفريقيا. ومع أن المقارنات بين الثقافة واللاهوت المصريين القديمين وما نعرفه عن الثقافات والأنساق اللاهوتية الإفريقية فى المئات القليلة الأخيرة من السنين يمكن أن توفر لنا بعض المفاتيح، فهى عملية تكتنفها المخاطر.

ورغم كل هذه الصعوبات، فقد أصبحت قضية الصلة الإفريقية المحتملة بالأصول المصرية قضية الساعة، لأسباب تاريخية مشروعة من ناحية، ولدوافع الفضول الطبيعية من ناحية ثانية، ولأسباب سوسيو سياسية من ناحية ثالثة.

تقدم آراء الاتجاه العام من قبَل المؤرخين وعلماء المصريات وعلماء الإفريقيات، الذين يعملون عل أساس من الأدلة الشحيحة التي يمكن إثباتها، بعض الإجابات، ولكنها تظل تطرح الأسئلة كذلك. وكما رأينا في الفصلين الأول والثالث، فإن الاستنتاج الحكيم المعتاد هو أنه في عصر نقادة الأولى المبكر (ح. ٤٠٠٠-٣٥٠٠ ق.م) كانت مصر وليبيا وعلى الأقل شمالي النوبة وربما شرق إفريقيا النيلي تشترك في خلية ثقافية وتكنولوجية عامة، وأنه كان هناك عنصر عرقي نوبي أسود في السكان. وبعد ذلك في حوالي عام ٣٥٠٠ ق.م حدث تطور مصري منفصل مع اندماج عناصر شمال إفريقية وساميَّة وسوداء في النمط البحر متوسطي المصري واستمرار وجود أصحاب البشرة الأكثر سمرة جنوبي طيبة. وعادةً ما يُفترض أنه بمرور القرون والألفيات أصبح تطور مصر مستقلاً إلى حد كبير وخاضعًا أكثر وأكثر للتأثير الغرب آسيوي الكبير.

من المرجح أن الديانة المصرية فُرضت على النوبة، ربما في عصر الأسرة الخامسة (ح. ٢٤٩٤-٢٣٤٥ ق.م). وربما كانت مصر كذلك أحد التأثيرات الرئيسية في القرن الإفريقي (پونت) اعتباراً من حوالي عام ٢٣٠٠ ق.م. وأثناء حملات تحتمس الثالث العسكرية بعد ح. ١٤٥٨ ق.م والفتح المصري للبلاد الواقعة على مسافة كبيرة جنوب الجندل (الشلال) الرابع على النيل، ربما يكون التأثير المصري المباشر على شعب البانتو في هذه المنطقة قد وقع. ومن المؤكد أنه بعد هزيمة الأسرة الخامسة والعشرين النوبية (ح. ٧٤٧-٦٥٦ ق.م) في مصر، كان للديانة المصرية دور مباشر في تشكيل الديانة النوبية المميَّزة. وربما أثرت مصر كذلك على ديانات جنوب السودان والقرن الإفريقي وشرق إفريقيا تأثيراً مباشراً أو عبر النوبة، وكان لها على الأرجح دور في تطوير الديانات الإفريقية الأخرى التي نمت على نحو مستقل.

بالإضافة إلى هذا السيناريو، هناك في الأساس رأيان راديكاليان يتعلقان بالعلاقات بين مصر وإفريقيا. فنجد أن و.أ. واليس بدچ يفترض في كتابه «أوزيريس والبعث

المصرى» Osiris & The Egyptian Resurrection أن «المصريين» الأوائل «أفارقة [مثلما أن] الناس . . . فى السودان أفارقة . . . » وأن «المعتقدات المصرية . . . ذات أصل محلى نيلى أو سودانى بالمعنى الأوسع للكلمة . . . [وأن] التأثيرات الأجنبية جرى تعديلها أولاً . . . ثم أوقفوا نموها، وأخيراً أطاحوا بها . » وفى إطار هذا التخطيط كان بدچ يعتقد أنه « من الخطأ وضع ديانة مصر القديمة فى مصاف الأنساق اللاهوتية المعقدة الخاصة بالشعوب ذات الأصول الآسيوية أو الأوروپية» . ومع ذلك ميز بدچ بين ثلاث فئات من الأفارقة، وهى المصريون والنوبيون والسود[١٦٠] ويعتقد المؤرخ السنغالى شيخ أنتا ضيوف فى كتابه «الأصل الإفريقى للحضارة، خرافة أم حقيقة» The African Origin of Civilization, Myth or Reality أن «مصر القديمة كانت حضارة زنجية انحدرت من حضارة النوبة، أو بعبارة أخرى السودان» وأن «الإثيوبيين» (النوبيين/ السودانيين) والمصريين كانوا أول من حقق ما نسميه «حضارة» ومن ثم أثّروا على سائر المجتمعات الإفريقية والعالم[١٦١] . وسائر الآراء المتعلقة بالعلاقة بين مصر وإفريقيا أشكال مختلفة من هذين الرأيين بصورة أو بأخرى .

أورد بدچ عدداً مذهلاً من التشابهات بين المعتقدات المصرية القديمة والمعتقدات الإفريقية الحديثة، ولكنه حذف الكثير من الاختلافات الأساسية الكثيرة وتوصل إلى استنتاجاته من خلال التفسير الشخصى للممارسات الدينية والمجتمعية المتبقية الخاصة بالديانات الإفريقية فى زمنه .

يبدو أن فرضية ضيوف القائلة، بأن الديانة الإثيوبية المصرية كانت نواة ديانات إفريقيا بكاملها، بما فى ذلك ظهور المجتمعات الكبيرة فى غرب إفريقيا اعتباراً من حوالى عام ٧٠٠ ق . م، أشد راديكالية بكثير ولا يمكن إثباتها . (سوف نتناول آراء ضيوف بتوسع فى القسم الخاص بالمركزية الإفريقية) .

هناك تشابهات بين أساطير الخلق ونظريات نشأة الكون وأنماط السلوك السحرية

(١٦٠) Budge, E.W. Wallis, Osiris & The Egyptian Resurrection, Volume I, pp. 361, vii, xxx, 200 and Volume II, p. 222.

(١٦١) Diop, Cheikh Anta, The African Origin of Civilization, Myth or Reality, pp. xiv, 150, 244 and 151-152.

المصرية والكثير من الأساطير والنظريات الإفريقية. وأحد هذه التشابهات هو المفهوم القائل بأن إلهًا خالقًا نظم الكون وخلق قوة الحياة وأمدها بأشكال الوجود كافة - الطبيعة والبشر والحيوانات والحياة الآخرة - ولابد من استرضائه باستمرار. والأفكار الخاصة بالتهديد الدائم بالفوضى والاضطراب ما لم تنفذ الطقوس السحرية وتقديم القرابين بواسطة القادة المقدسين والعرافين لاسترضاء الآلهة على النحو الصحيح، أو إذا كان سلوك الفرد أو الجماعة غير متوافق مع المخطط المقدس، أفكار إما تشترك فيها الديانات المصرية والإفريقية أو كانت بتأثير من مصر.

ومع ذلك فإن هناك مجموعة كبيرة من أساطير الخلق الإفريقية التى يشبه بعضها المفهوم المصرى الخاص بالشواش الأزلى مثل أحد أشكال أسطورة الخلق عن قبائل اليوروبا (نيجيريا) التى تبدأ العالم بالشواش المائى الشبيه بنون ووارت فى مصر، أو أسطورة البوشنجو (وسط إفريقيا) التى يسبق فيها الخلقَ ظلامٌ وعالَمٌ مائىٌ. ويربط الكثير من أساطير الخلق الإفريقية الأخرى، بما فى ذلك أساطير اليوروبا، شَبَهٌ قليلٌ جدًا بأساطير الخلق المصرية. فقد نزل أودودوا أبو البشر عند قبائل اليوروبا إلى الدنيا على سلسلة ومعه ديك وقطعة أرض وبذرة نخلة. وتعتقد قبائل الفانج (الجابون والكونغو برازڤيل) أنه لم يكن أى شىء سوى الإله نزامى موجودًا قبل الخلق، وكذلك الحال عند قبائل الدوجون (مالى) بالنسبة لإلههم أمَّا. وأرسل الإله الأعلى عند قبائل النجباكا (شمالى الكونغوْ كينشاسا) فريقًا يضم الأخ والأخت سِتو ونِبو إلى الأرض حيث تناسلا وخلقا شعبِ النجباكا.

ويشبه مفهوم إله السماء الأعلى والقدير والعليم بين الكثير من الآلهة الأخرى فى كثير من الديانات الإفريقية لاهوت الإله الرئيسى المصرى وبشكل أخص الإله آمون رع. وأونكولونكا - أوكيكيلى، «الحكيم» - عند قبائل الزولو الجنوب إفريقية، وكاتوندا - «العين الكبيرة فى السماء» - عند شعب جاندا فى شرق إفريقيا، وبريكيرل هوندوادى - «العليم البصير» - عند قبائل أكان الغانية، وألورا البعيد الخفى عند قبائل الباولى (ساحل العاج)، وكجينى عند قبائل إسوكو النيچيرية الذى يرسل كل شىء طيب، كما يرسل غضبه، ولكن لا يراه أحد أبدًا ولا يفهمه، ويشبه كثير غيرها من الآلهة الإفريقية الإله

المصرى آمون العالم والحكيم والخفى (ولا يخفى عليه شىء). ومع ذلك فإن إحدى السمات الأساسية للآلهة الرئيسية المصرية هى أنها تجمع بين آلهة كثيرة باعتبارها أوجهًا لها فى وحدة واحدة، وهذه ممارسة لا وجود لها فى إفريقية.

هناك كذلك فرق كبير بين مصر وإفريقيا حين يتعلق الأمر بتصوير المعبودات. فالتماثيل والأقنعة الإفريقية غالبًا ما لا تصور الآلهة؛ فهى ليست أصنامًا للآلهة. بل إنها تشير إلى الآلهة باعتبارها أفتاشًا تستمد السلطة من الأرواح التى تتوسط الآلهة، وهو ما يتناقض تناقضًا حادًا مع التصوير المباشر والمفصل المصرى للآلهة كأصنام. وكانت الآلهة الإفريقية تحل فى عناصر الطبيعة، ولكنها كانت أثيرية وتوصف بالكلمات؛ فهى ليست أصنامًا. أما الآلهة المصرية فكانت نموذجًا للحلول والتصوير المادى.

وفى عالم الحياة الآخرة المحورى، كانت الفكرة المصرية الخاصة بدوات، «الأرض الأخرى»، والفكرة الإفريقية الحيوية المعممة الخاصة بالوجود الدائم والوسيط لأرواح الأسلاف فى عالم خفى، ولكن فى هذه الدنيا، فى هذا العالم، وكذلك الصلة بين العالمين المرئى والخفى، مختلفتين إلى حد كبير. والفجوة ضخمة بين زيارات روحى البا والكا المصريتين للأحياء (ربما لتسوية بعض المشاكل العائلية الصغيرة) والمفاهيم الإفريقية المعتادة الخاصة بانغماس الأسلاف الدائم والعميق فى الحياة اليومية للأحياء، على الأرض التى وُلِدوا عليها.

يبدو أن نقطة الالتقاء بين جوانب المَلَكيّات الإلهية المصرية والإفريقية الكثيرة تشير إلى احتمال وجود كل من التأثير المصرى المباشر وغير المباشر. ويبدو واضحًا فى المناطق الكوشية من النوبة وإثيوبيا والقرن الإفريقى وكينيا أنه كان هناك تأثير مبكر ومباشر للمَلَكيَّة الإلهية المصرية. وفى أماكن أخرى من إفريقيا ـ من الكونغو إلى غرب إفريقيا إلى شرق وجنوب إفريقيا ـ فإن التواريخ المحتملة لإقامة المَلَكيّات الإلهية متأخرة نسبيًا أثناء الألفية الميلادية الأولى، بل عادة ما تكون بعد ذلك. ورغم ذلك فقد كانت التشابهات بين المَلَكيّات الإلهية فى الكثير من الحضارات الإفريقية وفى مصر قوية وتوحى بوجود أصل واحد.

شـمل تتـويج الملك المصرى والكثـير من الملوك الأفـارقة طقسًا سحـريًا كـان فيـه العرش، كرسى الملك، مصدرًا لألوهيته. وكان الملك المصرى والملك الإفريقى بعد ذلك يُمنحان سلطات إلهية، حيث كانا يعتبران ابنين للآلهة، ومانحين لكل القوى التى تجعل الحياة الطيبة ممكنة، وكانا مسئولين عن الحفاظ على النظام الكونى ومنع حدوث الفوضى أو تصحيحها.

ومع ذلك فـقـد كـان هناك فـرق جـوهرى فى الدافع بين القـتل الشـعـائرى للملك العـجـوز الضـعيف وطقس احتفـال الحب سد المصرى. إذ كـان الحب سد يجرى من الناحية النظرية للمرة الأولى بعد أن يكَون الفَرعون قد أمضى ثلاثيَن سنَة فى الحكم، أما القتل الشعائرى الملكى الإفريقى فكان يحدث حينما يُظَن أن الملك بات ضعيفًا جدًا وفى بعض المجتمعات الإفريقية كان يرتَّب باستمرار بعد أن يكون الملك قد حكم لبضع سنوات فحسب.

لم يكن المقصود بالحب سد عن المصريين هو إثبات أن الفرعون الإله مازال قويًا من الناحيـة الجسـمانية فحَسبَ، بل كـذلك لإحداث البعث والقوة المجـددة له فى الحياة الدنيا. أمـا بالنسبة للأفـارقـة فكان القتل الشعـائرى يحدث للملك العـجوز لأن قواه تضاءلـت ولذلك فهو لا يعكس من الناحية الجسمانية النظام الإلهى والرفاهية ولـم يعد قادرًا على ضمان ذلك. وكـان القتل الشعـائرى للملك الإفريقى، ومعه فى العـادة عدد ضخم من خدمه وحاشيته (وفى بعض الأحيان أكْل قلب الملك المقتول، كما فى قبائل اليـوروبا)، يُنهى حيـاة الملك المادية العـادية على الأرض، ويضـعـه فى عـالم الأرواح ويمثل نسقًا من الخلافة المَلكيّة؛ وهو عكس الأهداف التى كـان الحب سد يسعى إليها. ذلك أن المصريين كانوا يسعون إلى تجديد نشاط فرعونهم العجوزَ، بينَما كان الأفارقة يعجلون إرسال ملكهم إلى العالم الخفى.

تبنى النوبيون، مدفوعين بالاحتلال والتأثير المصريين، نسختهم القومية من المَلكيَّة الإلهـية حينما كـانت لديهـم سلطة مسـتقلة، وكـان من الطبيعى أن يؤيـدوا نسق المَلكيَّة الإلهـية حين حكمـوا مصر (فيمـا بين حـوالى ٧٤٧ و٦٥٦ ق.م). واعتبـارًا من القرن السـادس ق.م على أقل تقـدير، وربما قبل ذلك بكثيـر، كـانت المَلكيَّـة الإلهـيـة شكلاً

متواترًا من أشكال الحكم فى أجزاء كثيرة من إفريقيا. وربما انتشرت المَلكيَّة الإلهية من النوبة إلى أجزاء كثيرة من إفريقيا بعد القرن الثامن ق.م. وكانت مزدهرة بشكل واضح حين وصل المستكشفون والمستعمرون البرتغاليون إلى إفريقيا بعد عام ١٤٦٠ ميلادية.

فى ظل التشابه العام لمؤسسة المَلكيَّة الإلهية القوية فى مصر وإفريقيا، يمكن أن نتوقع وجود تشابهات فى المؤسسات الكهنوتية. أما الواقع فهو أن هذه المؤسسات مختلفة اختلافًا جذريًا. وهذا هو الحال على نحو بارز بالنسبة لعدم وجود هياكل كهنوتية منظمة ومزارات ومعابد فى إفريقيا لها نفس الأهمية المحورية التى فى مصر. إلا أنه من الممكن أن تكون الجمعيات السرية، المنتشرة بشدة فى إفريقيا، التى تساعد الكهنة فى واجباتهم الشعائرية، هى المقابل الإفريقى للهياكل الكهنوتية المصرية المُحْكَمة والمعقدة. ومن ناحية أخرى، كان للملوك المقدسون الأفارقة القصور الفخمة والأعداد الكبيرة من الزوجات والأجهزة الإدارية الكبيرة والأعداد الكبيرة من العبيد، شأنهم فى ذلك شأن الملوك المصريين.

تميل الاحتمالات نحو وجود تأثير مصرى على مؤسسات المَلكيَّة الإلهية الإفريقية وليس العكس؛ إلا أنه من الممكن قلب المسألة من الناحية النظرية. فمن الممكن رؤية أصول المَلكيَّة الإلهية فى دول إفريقية كالسودان أو بشكل متزامن فى دول شرق ووسط إفريقيا ومصر فى فترات تسبق عام ٣٥٠٠ ق.م، حين كانت تلك المناطق متشابهة ثقافيًا. ويمكن النظر إلى الممارسة الإفريقية الخاصة بقتل العرافين/ صانعى المطر شعائريًا حين يهرمون أو حين يخفقون فى تحقيق النتائج على أنها سلف الممارسة التى خففها المصريون باحتفال الحِب سِد.

هناك جوانب عديدة أخرى من الديانات الإفريقية التى يمكن إرجاعها إلى أصل مشترك، أو إلى التأثير المصرى، أو إلى التطور الإفريقى المستقل الذى أتى بمعتقدات شبيهة بالمعتقدات المصرية. وإحدى نقاط الالتقاء تلك هى «كرا» (قوة الحياة) عند قبائل الأشانتى الغانية. وهى تشبه بوضوح «كا» المصرية، ليس من الناحية الصوتية فحسب، بل كذلك باعتبارها قوة الحياة وجزءًا من روح الإله الخالق فى كل شخص.

من الواضح كذلك أن هناك تشابهًا بين الكثير من الأشياء المستخدمة فى الحياة اليومية المصرية القديمة والإفريقية. يشمل ذلك باروكات الشعر المجدول والأمشاط

والمرايا والأسرَّة والكراسى ومساند الرأس والسلال والجرار والصناديق. ومن ناحية أخرى تختلفَ الحلى والمنسوجات المصرية اختلافًا كبيرًا عن أقدم النماذج الإفريقية التى عُثر عليها من هذه الأشياء، ولم يُعثر على زجاج أو قاشانى إفريقى باكر.

يبدو أن النقطة الجوهرية هى أنه ما إن ظهرت مصر المميَّزة بعد عام ٣٠٠٠ ق.م حتى حدد تميزُها ثقافتَها وديانتَها. وكان اتجاه مصر الباكرة هذه هو أن تكون جزيرة فى حد ذاتها. وشيئًا فشيئًا، وعلى مر القرون والألفيات، ورغم استمرار بعض التأثيرات الاقتصادية الإفريقية، أصبحت مصر فى الغالب جزءًا من الامتداد المصرى الغرب آسيوى من النواحى السياسية والثقافية والتجارية والتكنولوچية. وظهر امتداد مشابه من البُنى التكنولوچية والمجتمعية من النيل المصرى إلى دجلة فى بلاد ما بين النهرين؛ ولكنه لم يمتد إلى داخل إفريقيا السوداء، باستثناء النوبة بالطبع. وكانت الكتابة والعمارة الضخمة، وأنظمة الزراعة والرى المتطورة، والقيم الحضرية جوانب مشتركة للامتداد الثقافى المصرى الغرب آسيوى بعد عام ٣٠٠٠ ق.م؛ وهى أمور لم يكن لها وجود فى إفريقيا فى نفس الإطار الزمنى. ومصر المميَّزة وإفريقيا المميَّزة كما نعرفهما لهما فى الأساس سياقان ثقافيان مختلفان.

التأثير المصرى المحتمل على الملك المخلّص يسوع ابن الرب وغير ذلك من مفاهيم الملكيَّة الإلهية

هل يمكن افتراض التأثير المصرى على أشكال المَلكيَّة الإلهية فيما يتعلق بالعبرانيين والمسيحيين وروما وأوروپا؟ العقبة الأساسية فى سبيل مثل هذا الرأى هى غياب الإشارات المباشرة التى تشهد على أن تلك الشعوب تبنت المَلكيَّة الإلهية أو اقتبستها من المصريين. ولا يعنى هذا صراحةً أن هذا التأثير لم يكن له وجود. والاحتمال المزدوج بأنه كان هناك تأثير مصرى خفى فى بعض المناطق وظهور مستقل بالكامل لهذا المفهوم بين الكثير من الشعوب الأخرى خيار جذاب.

وربما كان الموقف العبرانى من المَلكيَّة الإلهية كذلك نتيجة للتجربة المصرية المفترضة لعدائهم التوحيدى لأى شخص خلاف يَهْوه له أى نوع من الصفات الإلهية. ومن الواضح أن العبرانيين كانوا فى البداية متحفظينَ فيما يتعلق بفكرة المَلكيَّة نفسها وكانوا

معارضين تمامًا للمَلَكيَّة الإلهية وتأليه الإنسان. وكان العبرانيون الأوائل، الذين غالبًا ما كانوا منغمسين فى الدين وليس فى السياسة، يرون أن الملك الوحيد هو يَهْوه، ملخ هاعوليم، أى ملك الكون. ورغم هزيمة القادة السياسيين لهذا التحفظ الدينى، كانَت المَلكيَّة العبرانية باستمرار عرضة للتوتر الشديد بين السياسى والدينى، حيث كانت النتيجة هى تبنى العبرانيين فى نهاية الأمر لأنساق ربطت ملوكهم ربطًا وثيقًا بيَهْوه.

بدأ العبرانيون بتفضيل القضاة (شوفتيم) على الملوك. وكان القضاة شديدى التدين دون أن تكون لهم أية صفات إلهية قَادة دينيين فى المقام الأول؛ على عكس نسق الثيوقراطية المصرية، الذى هو خليط من الدين والسياسة. وربما حكم القضاة يهودا وإسرائيل منذ حوالى ١٢٠٠ ق.م حتى تنصيب شاول ملكًا للمملكة الموحدة حوالى عام ١٠٢٠ ق.م. وقام القاضى صموئيل مترددًا بتسمية شاول ملكًا، ولكنه ظل يحتفظ بالصفات الإلهية للرب الواحد يَهْوه.

كانت لشاول علاقة نبوئية مهتاجة أشبه بالغيبوبة بيَهْوه يبدو أنها تدين بشىء ما لكهنة الوساطة الروحية المصريين ونسق الـ«نَبيِّيم» (الأنبياءَ) السريانى العبرانى الناشئ. وكانت إقامة شاول للمَلَكيَّة الإلهية مثارًا للجدل. فقد كان الناس من ناحية يريدون «ملكًا... كسائر الشعوب» وكانت الضرورة العسكرية الخاصة بمقاتلة الفلسطينيين تؤيد عامل التوحيد المتمثل فى الملك. ومن ناحية أخرى يبدو أن الزعماء الدينيين العبرانيين كانوا يعتبرون زمن القضاة عصرًا ذهبيًا للحرية الفردية والصلاح الذى لا تلوثه السياسة واستهلال الولاء السياسى باعتباره البداية المحتملة للفساد.

لم يكن يَهوه نفسه يحب الفكرة وأبلغ القاضى صموئيل أنهم «لم يرفضوك بل إياى رفضوا». وكاَن يَهوه يرى أن تأسيس المُلْك تعديًا على سلطاته المَلكِّية الإلهية[١٦٢] وهو الأمر الذى يشير أوَلَ ما يشير إلى أن القفزة من الفرعون إلى الفرعون الإله كانت خطوة لاهوتية منطقية، ذلك أن الملوك كانوا إلهيين بالفعل.

كل ذلك كان منطقيًا لدرجة أنه بحلول القرن السادس ق.م تقريبًا كان العبرانيون، بالرغم من ابتكارهم أول نسق فى العالم للتوحيد المطلق والحصرى للتوحيد، لم تعد

(١٦٢) صموئيل الثانى، ٨: ١-٢٢

لديهم كراهية للملوك ذوى الصلة الإلهية بل ومضوا إلى ما هو أبعد من ذلك بابتكارهم مفهوم الملك المخلِّص الجوهرى.

يبدو أن مفهوم الملك المخلِّص يدين بشيء ما لمفهوم الفرعون الإله المصرى وخاصة وضعه كشخصية مثالية ودوره الخاص بضمان التوافق والسلام الدنيوى. ومع أن الملك المخلِّص العبرانى لم يكن إلهيًا من الناحية النظرية، فقط كان يحمل من الناحية العملية صفات شبه إلهية، وعلى نحو خاص صفة ترسيخ السلام والإخاء العالميين. ولذلك كان الملك المخلِّص العبرانى، ابن الملك داود، ضربًا من الشخصية المثالية التى تشبه فى بعض جوانبها الفرعون ودوره فى اللاهوت المصرى، حتى وإن كان الملك المخلِّص شكلاً أكثر روحانيةً وأخلاقيةً من المفهوم المصرى.

سار البوذيون على درب مشابه لما سار عليه العبرانيون فيما يتعلق برفض المَلَكِيَّة الإلهية، ولكنهم خضعوا لشكل من تأليه البشر اعتبارًا من القرن الثانى الميلادى على أقل تقدير بإعلانهم أن البوذيساتڤات، أى بوذاتهم المحتملين، الذين رفضوا الفناء فى النيرڤانا كى يشاركوا الناس حياتهم، كانوا آلهة.

اقترب الرومان أكثر ما يكون من المفهوم المصرى الخاص بالكائن البشرى الفائق القوى القادر على أن يصبح إلهًا ويوجِّه شئون البشرية. غير أن التطبيق الرومانى للمَلَكِيَّة الإلهية كان صورة باهتة من النسق المصرى. ورغم ذلك كانت الأسباب التى جعلت أى إمبراطور رومانى يعلن نفسه إلهًا تشبه إلى حد كبير ما كان لدى الفراعنة من أسباب؛ وهى اكتساب النفوذ السياسى والعسكرى المطلق بوضع نفسه ضمن عصبة من الآلهة وليس البشر. وكان الوضع الذى جعل المَلَكِيَّة الإلهية ممكنة، فى مصر وفى روما، مشابهًا كذلك؛ وهو استغلال حاجة الشعب الشديدة ليس فقط إلى حماية الإنسان الفائق، بل حماية الإنسان الفائق الحال، أى إلى إله متجسد فى صورة بشرية، أو وجود الإنسان الفائق فى عالم البشر. ويبدو أن أوكتاڤيان/ أغسطس (٦٣ ق. م-١٤ ميلادية) باعتباره divi filius، أى ابن الإله، وأول من سمى نفسه إمبراطور روما (٢٧ ق. م)، يتطابق تمامًا مع هذا المخطط.

ظل الأباطرة الرومان بعد أغسطس يُعتبرون آلهة متجسدين فى هيئة البشر. وكان أول من بلغ ذروة هذا النسق أورليان (٢٧٠-٢٧٥ ميلادية) الذى كان بالفعل نائبًا عن

الإله) Sol Invictus الشـمس التى لا تنطفئ). وربما قطع دقلديانوس (٢٨٤-٣٠٥ ميلادية) شوطًا أبعد من الكل فى إقامة مَلَكيّة الحق الإلهى المطلق والثيوقراطية الفعلية بينما ادعى أنه ليس ملكًا.

كان من المفترض أن دقلديانوس جاء إلى السلطة طبقًا للمشيئة الإلهية، وكان «ابن الآلهة»، «خالق الآلهة» يوفيوس (چوپيتر، كبير الآلهة اليونانيين وإله السماء) و Domini Noster (ربنا). وتبنى دقلديانوس نسقًا على النمط المصرى جعله المخطط الإلهى فيه المعيل الأكبر، الواهب للأشياء الطيبة كافة التى تجعل الحياة ممكنة، وهو ما يشبه إلى حد كبير الفراعنة المصريين. وكان واحدًا من أفظع مضطهدى المسيحيين. وكان موجودًا فى مصر فى عام ٢٩٦ لقمع ثورة قام بها أخيليوس، وبذلك أصبح آخر إمبراطور رومانى يزور مصر.

بعد أن تلقى المسيحيون ما يزيد على المساعدة البسيطة فيما بين ٢٠٠ ق.م و١٠٠ ميلادية من الكُتّاب والطوائف الرؤيويين العبرانيين، وسّعوا مفهوم المَلَكِيّة الإلهية بصورة غير معقولة وخيالية. فقد غيَّر المسيحيون ورثة العبرانيين مفهوم الملك المخلِّص وألهوا يسوع. كما أنهم أعطوا مريم فى النهاية وضعًا شبه إلهى هو أم الإله.

رغم قصَر المدة التى أمضاها يسوع بين البشر، فقد أصبح فى النهاية أنجح الآلهة التى ماتت وبُعِثت وتلك التى تجسدت فى هيئة البشر. وبلغ السبيل الذى افتتحه المصريون بالفرعون الإله ذروته بمفهوم الوجود البشرى الفائق ليسوع على الأرض باعتباره المخلِّص الذى لا تشوبه شائبة، والمواسى؛ فهو الراعى الصالح.

أصبح يسوع نموذجًا لنسق ابن الإله/ الإنسان الإله شبه المصرى التقليدى، وكان فى الوقت نفسه ابن الإله الواحد، الملك الحاكم للكون، والإله نفسه داخل الثالوث وهو ما يُعد وحدة كذلك. وتشبه تلك الجوانب من مفهوم يسوع مفاهيم الفرعون الإله/ الإنسان الإله وابن رع وثالوث آمون/ رع/ پتاح العضوى، حتى أنه يبدو من المستحيل استبعاد وجود نوع ما من التأثير المصرى.

يبدو أن مفهوم يسوع يدين بما هو أكثر من ذلك للإله أوزيريس. فقد بدأ أوزيريس حياته باعتباره الإله الذى يحكم الأرض، وباعتباره وريث أبيه (إله الأرض چب) الذى

مارس ذلك الدور أيضًا. ولكن فى فترة ما فى المستقبل كان أوزيريس مثل يسوع كذلك، وهو نوع من الإنسان/ الإله، أى الإنسان والإله، الذى يشارك فى حياة البشر ويشاركهم أفراحهم وأتراحهم. لقد كان الإله الذى تعزو إليه الأساطير دفع مصر من الجهل إلى المعرفة، ومن المعتقدات الدينية البدائية إلى المعتقدات الدينية المتقدمة. وكان بعث أوزيريس ووعده الجميع بالبعث بعد الموت أسمى عطية يمكن أن يقدمها إله للبشر.

ربما كان لبعث أوزيريس إلى جانب التحول الزراعى اللاهوتى الغرب آسيوى للتجدد الربيعى إلى البعث البشرى، وبشكل خاص عينانا ودموزى (تمُّوز «الشاب الخالى من العيوب» فى بابل اللاحقة) السومريان وبعل وأدونيس الكنعانيان، أدوار فى تطور مفهوم يسوع الذى بُعث بعد موته. وعلى أقل تقدير كان لسياق الآلهة التى تبعث بعد موتها فى اليونان فى تلك الفترة مع ظهور پرسيفونى/ كورى(*) وديونيسيوس(**)، وإغراء الأنساق اللاهوتية الخاصة بابن الإله/ ابن البشر فى يهودا فى تلك الفترة، والمعرفة الواسعة العامة بقصص أوزيريس وتمّوز وأدونيس تأثير لاهوتى كبير على تطوير طبيعة يسوع.

من الواضح أن دور المخلِّص القومى والشخصى لأوزيريس، ومعه الدفء والعطف والحياة الآخرة التى لها معنى كان صوراً سبقية للأدوار التى قام بها يسوع فيما بعد. فمن المفترض أن يسوع يحقق وعود التحالف الذى جرى مع إسرائيل، وهو كذلك مخلِّص عالمى وشخصى وغفور، يستخدم مفهوم الحب فى الحياة الدنيا والخلاص فى الحياة الآخرة.

السؤال الذى يحق طرحه - ولا يمكن أن يجيب عنه أحد أبدًا - هو: هل يمكن ظهور مثل هذين الإلهين المتشابهين على نحو مستقل تمامًا؟ ومع ذلك فإنه حتى إذا كان من

(*) الاسمان لإلهة القمح الشابة فى أساطير اليونان وهى ابنة ديمترا. وإذا كانت الأم واهبة القمح فإن الابنة هى روح القمح. وبعد أن خطفها إله الجحيم هاديس وأصاب الأرض جدب شديد، أمر زيوس كبير الآلهة أن تعود إلى الأرض نصف العام وتبقى فى هاديس النصف الآخر، رحمة منه بالبشر - المترجم.

(**) يرتبط ديونيسيوس ارتباطًا وثيقًا بالإلهة ديميتر وكان يُحتفل بأعياده فى الشتاء (لاعتقادهم بأن الإله يعانى) وفى الربيع (لاعتقادهم بأن الإله قام من رقدة أشبه بالموت) - المترجم.

المحتمل أن اللاهوت والميثولوجيا المصريين والمفاهيم الغرب آسيوية مصادر للإلهام بالنسبة لجزء من اللاهوت المسيحى، فإن مفاهيم المسيحية المبكرة المميزة مثل النزعة العالمية التى تتميز بالمساواة (إلا بالنسبة للمرأة) والحب والإخاء ومفهوم العفو التام السامى لا يمكن أن تدين بالكثير لأنساق اللاهوت السابقة.

فى أوروبا العصور الوسطى وما بعدها، كان الحكم السياسى والدينى بالحق الإلهى ميراثًا من العصور القديمة (بما فى ذلك العصور المصرية القديمة) وتحريفًا لمبدأ يسوع الذكى «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله»(١٦٣).

تطورت النزعة الاستبدادية للعاهل، التى يبدو أنها بدأت بشارلمان (٧٦٨-٨١٤ ميلادية) باعتباره إمبراطور الإمبراطورية الرومانية المقدسة، إلى مفهوم العصور الوسطى القائل بأن الرب منح سلطة سياسية مطلقة للملك وسلطة روحية مطلقة للكنيسة. ولكن بطبيعة الحال كان كل من الملوك والبابوات يرغب فى أن تكون له السلطتان معًا. باختصار، كانوا يريدون نسقًا على النمط المصرى، دون أن يعوا ذلك بالضرورة. وبحلول القرن السابع عشر بلغ مفهوم الملك المسيحى الذى يحكم بطريقة استبدادية بموجب الحق الإلهى ولا يخطىء - سياسيًا أو دينيًا - ذروته.

كان مفهوم الحق الإلهى الملكى فى صراع دائم تقريبًا مع مفهوم الحق الإلهى البابوى والحقوق الإلهية لـ«أمير الكنيسة». ولم يكن البابا معصومًا من الخطأ فى الأمور الدينية لقرون فحسب، بل إن الكثير من البابوات فعلوا أقصى ما يمكنهم لمد هذه العصمة إلى المجال السياسى أو لمنع الملوك من تعيين الأساقفة. وبقى الحق الإلهى الملكى باعتباره مفهومًا سياسيًا فى إنجلترا حتى الحرب الأهلية الإنجليزية وإعدام تشارلز الأول فى عام ١٦٤٩، والثورة الأمريكية فى عام ١٧٦٦ والثورة الفرنسية وإعدام لويس السادس عشر فى عام ١٧٩٢.

وضع الفصل بين الكنيسة والدولة، الذى حدد خطوطه العامة التعديل الأول للدستور الأمريكى فى عام ١٧٩١ وقضى به الفرنسيون بشكل مؤكد فى عام ١٩٠٥، نهاية حقيقية - على الأقل فى الغرب - لمفاهيم الحق الإلهى الملكى. ومع ذلك لا تزال

(١٦٣) إنجيل مرقص، ١٢: ١٧.

العصمة البابوية تترنح فى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية بادعاء أنها جزء من التفويض الإلهى للبابا .

توجد أنساق المَلَكِيَّة الإلهية القوية التى لا تربطها صلة واضحة بمصر وأفرزت أنماطًا عديدة من الملوك الإلهيين فى إطار الأنساق شديدة الاختلاف من الاعتقاد الدينى فى أنحاء العالم ؛ من نسق «أبناء السماء» الصينيين الخيِّر والصالح نظريًا بعد كونفوشيوس (ح . ٥٥١-٤٧٩ ق . م) إلى نسق «أبناء الإله» الشيانتو القديرين فى اليابان بعد القرن الرابع ق . م ، إلى تضحية «أبناء إله الشمس إنتى» شديدة القسوة بالحيوان والإنسان الخاصة بأباطرة الإنكا وأباطرة الأزتك لهويتزيلوپوتشتلى إله الحرب والشمس وكويتزالكوتال الإله الخالق وإله الشمس والريح فى المجتمعات العسكرية الهندية فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين .

لا شك فى أن المَلَكِيَّة الإلهية وتأليه البشر بأشكاله المختلفة كانا حاجة شاركت فيها البشرية جمعاء تقريبًا فى أزمنة وعصور مختلفة . ولا شك فى أن ما أحدثته المَلَكِيَّة الإلهية وتأليه البشر من خراب ودمار كان هائلاً . ولا شك فى أنه لا يمكن لأحد أن يؤكد ما إذا كان بالإمكان وجود نسق آخر فى أى وقت محدد قبل رفض المَلَكِيَّة الإلهية أم لا . ولا شك فى أنها ظهرت على نحو مستقل فى معظم أنحاء العالم . ولا شك فى أن أصل تأليه البشر - فى الحياة الدنيا أو كأسلاف - ضاع فى ظلام الزمن . ولا شك فى أن أول شعب معروف دمج معتقداته فى لاهوت معقد خاص بالمَلَكِيَّة الإلهية هو الشعب المصرى . والسؤال الذى لا جواب له هو : هل أثرت المَلَكِيَّة الإلهية المصرية فى الخفاء وبشكل غير مباشر على غرب آسيا وأوروپا؟

الاتصال المصرى العبرانى: الصلة والرفض الكبير

حتى إذا قَبلنا حقيقة العلاقات المصرية العبرانية المتواترة على الأقل اعتبارًا من أواخر القرن الثالث عشر ق . م ، تظل المشكلة الأساسية هى أن التأكيد المعقول القليل جدًا للتأثير المصرى العبرانى يبدو معقولاً . ورغم ذلك يمكن اعتبار الدور المصرى مقبولاً على نحو معقول فى العديد من المجالات المهمة بين العبرانيين ، وخاصة ظهور التوحيد والواقع المصرى الحقيقى جزئيًا أو الحقيقى أو المفترض على أقل تقدير فى وضع أسطورة الخروج القومية العبرانية المؤسِّسة ، واقتباس المَلَكِيَّة الإلهية .

المجال الذى يمكن فيه طرح أسئلة محيرة بشأن دور الصلة بمصر هو مجال الأخلاق غير السحرية، وهو المجال الذى قدم فيها العبرانيون أول الإسهامات وواحداً من أكثرها أصالة. فإعلان يَهْوه لموسى فى سفر «اللاويين» الآية ١٨ : ٣ بأنه «مثل عمل أرض مصر . . . لا تعملوا» كان يشير إشارة واضحة إلى الوعى بالممارسات المصرية عبر الحدود، وخاصة فيما يتعلق بالأخلاق والرفض الواضح لتلك الممارسات. ولكن هل كان هذا الرفض للأخلاق كاملاً كما قد يبدو؟

لو أزلنا من على عنخ ام ماعت («العيش بماعت») جوانبه السحرية والبدائية الفجة لوجدنا أنه يشارك نموذج الصلاح العبرانى تساداقاه الخاص بصلاح السلوك اللائق فى المجتمع اهتمامه؛ أى فعل ما هو أخلاقى. ولا تختلف الجوانب الأخلاقية فى «الوصايا العشر» وفى ماعت، كما وصفت فى «الاعتراف السلبى» فى «كتاب الموتى» وخاصة فى السبايت، متون الحكمة، اختلافًا كبيرًا. بل ظل الصلاح والعدل مرتبطين بالإله بالنسبةَ للعبرانيين والمصريين. إذ كانت الآلهة والإلهات المصرية والإله العبرانى يرغبون فى الصلاح والعدل والنظام؛ حتى وإن عزوا مضامين شديدة الاختلاف لهذه المفاهيم.

الفرق الرئيسى بين أخلاق التوحيد العبرانى وأخلاق ماعت هو أن مشكلة وجود الشر البشرى لها مدلول محورى بالنسبة للعبرانيين والمسيحيين، بينما كان المصريون راضين عادةً بأن يبدوا فحسب ولاء كلاميًا كاذبًا للتفسير الأخلاقى لماعت باعتباره كفاحًا وواجبًا بشريًا. وكان السلوك الأخلاقى هو القانون بالنسبة للعبرانيين والمسيحيين اللاحقين؛ بينما كان سلوكًا لائقًا موصى به فى المجتمع بالنسبة للمصريين.

يوضح العهد القديم بإسهاب أن العبرانيين كانوا يكافحون بحماس لتحقيق مبدأ التساداقاه والوصايا العشر ونجحوا من حين لآخر على الأقل فى تحقيقها. أما المصريون فلم يفهموا أهمية مشكلة الشر على المستوى البشرى؛ إذ كان الشر يماثل الفوضى وكانا الثنائية الأزلية الضرورية والحتمية. وكانت وظيفة الفرعون والآلهة، وليس الأفراد كافة، محاربة الشر والفوضى وهزيمتهما. وكان المصريون يتظاهرون بأنهم يتصرفون تصرفًا أخلاقيًا ولم يكونوا يشعرون بالذنب بسبب التظاهر. وكانوا متشبثين بصدق باستخدام التكنيكات السحرية التأثيرية الخاصة بالآلهة والتعاويذ السحرية لمنع أى شر

أو التغلب عليه واكتساب الحق فى الحياة الآخرة. ولم تكن الآلهة المصرية تسيطر على الشر والفوضى؛ بل كان عليها محاربتهما فى صراع يومى لا ينتهى أبدًا. أما يَهْوه فكان يسيطر على الشر والفوضى. وكانت الوصايا العشر، المفترض أن يَهْوه أعطاها لموسى، تعبر عن إرادة يَهْوه وكانت من نفس جوهر الإيمان به باعتباره الإله الواحد. وكان على الإنسان أن يكافح من أجل تطبيق الوصايا العشر؛ أما كفاح يَهْوه فكان فقط العثور على سبل لتشجيع الإنسان على حب التساداقاه، أى الصلاح.

يبدو من الممكن افتراض أنه اعتباراً من العصور المبكرة جدًا، بل وربما بحلول القرن الثانى عشر ق. م، كان القانون المرتبط بيَهْوه مقدسًا عند الإسرائيليين. وكانت الوصايا العشر تمثل محاولة مترابطة منطقيًا للحكم بالقانون ومستقلة عن احترام الفرد أو المجتمع للأخلاق، وكانت تتعارض فى كثير من الأحيان مع الجانب العدوانى للفرد والمجتمع. كما كانت الوصايا العشر تمثل محاولة للتوصل إلى قانون قائم على المساواة يربط بين الحاجات البشرية والتعطش البشرى للعدل. وكانت تلك المحاولة لتحقيق المساواة تميز القانون الأخلاقى العبرانى تمييزاً جوهريًا، ليس عن ماعت المصرى والمجتمع التراتبى المقدس المصرى فحسب، بل كذلك عن القانونى التراتبى الذى وضعه الملك البابلى حمورابى (ح. ١٧٩٢-١٧٥٠ ق. م). وبحلول القرن السادس ق. م ومع ظهور النبيين إشعياء وإرميا، كان العبرانيون قد ابتكروا نسقًا من الأخلاق العالمية غير السحرية والمحايدة. وفى القرن الأول الميلادى كان القانون الأخلاقى اليهودى المسيحى المبكر قد بلغ ذروة هذا التطور باختراع تساداقاه فائق يختلف اختلافًا جوهريًا عن القيم الأخلاقية العبرانية من خلال افتراض النموذج المثالى للعفو الذى لا يفوقه شيء، وهو الشيء الذى وضع المسيحية على ذروة تاريخ الأخلاق الموحى بها دينيًا.

والاستنتاج المعقول هو أن القفزة العبرانية، ومن باب أولى القفزة المسيحية، إلى الأخلاق اللاسحرية القائمة على المساواة كانت ضربًا من القفزة التى لم يقفزها المصريون. غير أن الاستنتاج الآخر هو أن الأخلاق العبرانية خرجت من عجينة سحرية معقدة اشتركت فيها مع مصر.

إذا كان نسقا الأخلاق المصرى والعبرانى المختلفان اختلافًا جوهريًا يشتركان بصورة غريبة فى بعض الجذور المشتركة، فيبدو أنه ليست هناك أسباب غريبة لهذا العدد الكبير من التشابهات بين الديانتين المصرية والعبرانية. ويبدو بقوة أن تفسير هذه التشابهات هو التأثير المصرى والسومرى. ويمكن القول بأن كلاً من الشعائر والسحر العبرانية والمصرية تنبع إلى حد كبير من نفس نمط ديانة الطبيعة المشوبة بالمفاهيم الطوطمية الشائعة فى المجتمعات ما قبل التاريخية والقديمة كافة على وجه التقريب. ومع ذلك فهناك الكثير جدًا من التشابهات المذهلة والمفصلة بصورة لا تنفى احتمال التأثير المصرى. فالتأثير المصرى السحرى والشعائرى الكبير على اليهودية أمر مرجح. ومن نواح كثيرة، يبدو أن إسرائيل قامت بكل من الانتقاء والانقطاع الجوهرى فى ميراثيها السحريين المصرى والسومرى.

وهناك تشابهات عبرانية مذهلة مع النسق المصرى فى مجال التمائم السحرية، رغم رفض العبرانيين النظرى الصارم للسحر وخاصةً السحر المصرى. وكشأن النسق المصرى، يجمع نسق التمائم العبرانية بين استخدام التميمة مع تلاوة التعاويذ (كشافيم)، وكتابة «كلمات القوة» داخل التميمة أو عليها وتسمية (اسم الروح، رن، المَصرى) الشياطين والقوى الشريرة التى تجرى محاربتها أو اجتذابها. وكان العبرانيون يرون أن حروف الأبجدية تمائم قوية، تمامًا مثلما كان يرى المصريون أن الحروف الهيروغليفية مدو نِتر، كلمات الآلهة.

كان العبرانيون، شأنهم شأن المصريين، يستخدمون التمائم والتعاويذ على نطاق واسع وكانت تمائمهم (كمعيا) شبيهة بتميمتى الحماية والرفاهية المصريتين مكت ووجا. وكانت الكمعيا تتضمن التيفيلين (التعاويذ)، والعلب الجلدية التى تلبسَ عَل الجبهة والذراع اليسرى أثناء صلاة الصبح، والتالِّيت أو شال الصلاة ذو الشراريب، زيتزيت المعقودة بطريقة تشكل القيمة العددية لكلمة زيتزيت وهى ٦١٣، وهو كذلك عدد الميتوفوت، أى الوصايا والالتزامات الشعائرية، بينما يلبس الذكور البالغون المتدينون الزيتزيت نفسها فى كل الأوقات، ويوضع صندوق الميزوزاه الذى يحتوى على الكتاب المقدس على العضادة اليمنى لأبواب المنازل والغرف، أمّا هلال السحارون

الوقائى فيلبسه الملوك والنساء والإبل، وهناك الهامسا، يد الرب، والماجن داڤيد، نجمة داود باعتبارها حماية من العين الشريرة والأرواح الشريرة والشياطين، واللهاشيم، تعاويذ الشعابين لحماية النساء من ليليث أثناء الولادة، والريمّاون، الرمان الذى يستخدمه الكهنة فى المعبد، الخ.

علق الكثير من الشعوب القديمة فى أنحاء العالم أهمية سحرية قوية على الأسماء، بينما قطع المصريون والعبرانيون شوطًا بعيدًا جدًا فى هذا المجال. وهنا كذلك تكشف أنساق الأسماء المصرية والعبرانية عن تشابه كبير. فمن الواضح أن الاسم المصرى، رن، والاسم العبرانى، شم، لهما صفات دينية. ففى النسق المصرى كان رن أحد أرواح الشخص الخمس، وفى كلا النسقين تعنى معرفة اسم الشخص فهم هويته وتتيح إمكانية التأثير والسيطرة عليه. وكما تقول أبيجايل فى سفر صموئيل الأول الآية ٢٥ : ٢٥ «لأن كاسمه هكذا هو». وفى سفر الخروج، الآية ٣ : ١٤ أخفى يَهْوه اسمه الحقيقى وراء يهوه «أهيه الذى أهيه» (أكون ما أكون). وربما تعلم موسى بادعاء ذلك درسًا من الممارسة المصرية الخاصة بأسماء آلهتهم وشياطينهم الحقيقية المخفية. وكان العبرانيون يغيرون اسم الشخص الذى يتولى مسئولية جديدة؛ فى سفر التكوين، الآية ١٧ : ٥، أصبح أبرام إبراهيم حين قُدِّر له أن يصبح «أبًا لجمهور من الأمم» تمامًا مثل فرعون حين يعتلى العرش، فقد كان يتخذ أربعة أسماء جديدة بالإضافة إلى اسم مولده. وبين المسيحيين اليهود الأوائل نجد أن يسوع فى إنجيل متى، الآية ١ : ٢٣ أصبح كذلك عمانوئيل - «الله معنا» - قبل أن يؤسس هو نفسه، فى إنجيل مرقص، الآية ١٤ : ٣٦، أكثر تغييرات الأسماء جميعًا جوهريةً، حيث يصبح يَهْوه «أبا»، أى أبى. وواصل محمد فى القرن السابع هذا الأسلوب فى تغيير الأسماء ليتحَول يَهْوِه/ أبا إلى الله[*].

ربما كان لنسق الأرواح المصرى (الذى تتصل فيه أرواح عديدة بالجسد عند الوفاة وتحييه) دور فى تحديد مفهوم الروح العبرانى، «نفش» أو «نشاماه». وكان العبرانيون يعتقدون كالمصريين أنه لا يمكن أن تكون هناكَ روح بلاَ جسد. ومازال اليهود

(*) كان لفظ الجلالة الله معروفًا عند العرب وليس الرسول (صلى الله عليه وسلم) هو الذى أتى به، بدليل أن أباه كان اسمه عبد الله - المترجم.

الأرثوذكس المغالون يؤمنون بهذا، حتى وإن حدث أثناء العصر التلمودى المتأخر (قبل ح. ٥٠٠ ميلادية) أن أدخل اليهود نوعًا ما من الفصل بين الجسد والروح. وبينما كان هناك اعتراف بالرأى العبرانى المعتمد الخاص بمغادرة الروح للجسد عند الوفاة كى تعود للرب، فقد خمنوا أن الروح تعاود الاتحاد مع الجسد فى البعث النهائى (وهو ما يشبه من نواح كثيرة ما كانت تفعله روحا البا والكا المصريتان).

ربما كان الأمر الأكثر إثارة للدهشة بين اليهود فى العصر التلمودى وبين القبالايين المتأخرين (اعتبارًا من ح. القرن الثانى عشر الميلادى) أنه كان هناك اعتقاد، يشبه اعتقاد المصريين، بوجود أكثر من روح؛ وكانت تلك هى «نشاماه يِتراه» وهى روح إضافية يهبها الرب يوم السبت.

يشبه «رواخ ها قُدش» العبرانى، وهو مبدأ نَفَس الحياة الذى خلق به العالم ويكشف عن وجوده فى هذا العَالم، مبدأ قوة الحياة ونفسها المصرى، عنخ، بما فى ذلك الطريقة التى كانت توضع بها تميمة عنخ إلى جانب المنخارين لاستنشاق قوتها.

ربما كان الإيمان العبرانى بوجود يَهْوه، الشخيناه، فى تابوت العهد، وفى قبة العهد، الميشخان، التى تحتوى على ألواح الوصَايا العشر التى وضعت فيما بعد فى قدس أقداس الهيكل، قُدش هاقُدشيم، بوحى من الوجود الإلهى لروح الكا الخاصة بتمثال الإله المصرى فى قدَس أقداَس المعبد، أو كوة التمثال، وفى مقاصير القوارب التى كانت تنقل تماثيل الآلهة فى المواكب.

وكانت قبة العهد نفسها قدس أقداس محمول لتابوت العهد بناه العبرانيون فى التيه بعد هروبهم من مصر، وفيه تشابه مذهل مع مقصورة المركب، ويا، باعتبارها معبداً طافيًا ومعبداً متحركًا، لنقل تمثال الإله. وبالطبع يشبه قدس الأقداس وتابوت العهد فى المعابد اليهودية اللاحقة، حيث تُحفظ التوراة، قدس الأقداس المصرى، رع پر.

وربما كان المبدأ العبرانى الرئيسى الخاص بخلق الإنسان على هيئة الرب يدين بشىء ما لمصر، فى حين أنه قد يدين بما هو أكثر للمفهوم السومرى الخاص برؤية الآلهة على أنها بشر فائقون لا مثيل لهم. وكان الفرعون الحاكم باعتباره حورس، ابن رع أو آمون رع، يُنظر إليه باستمرار على أنه صورة الآلهة على الأرض. ويبدو أن المصطلح

المصرى المتواتر للبشر وهو «الماشية النبيلة»، الذى استخدمه فى عصر الفرعون خوفو (ح. ٢٥٥١-٢٥٢٨ ق. م) الساحر چيدى، يشير إلى تلمس الطريق نحو إضفاء الصفات البشرية على الآلهة.

ومن الممكن كذلك أن يكون المصريون قد أثروا تأثيرًا قويًا على موقف العبرانيين من الحيوانات، بالمعارضة المباشرة أو بشكل إيجابى. فقد كانت التضحية بالحيوان عنصرًا أساسيًا فى الديانة العبرانية القديمة، ولكن طبقًا للكثير جدًا من آيات العهد القديم فمن الواضح أن التضحية كانت مخالفة لنمط الأضاحى المصرى الذى يمارس لإرضاء «الأصنام» ولأكل دم الحيوانات، أى أكل أرواحها. ومع ذلك تشبه التضحية الشعائرية السحرية بالبقرة الحمراء التى لا شيَة فيها (أدوم پراه) للتطهر من الذنب والدنس تشبه الممارسات المصرية والمعايير المبالَغ فيها الخاصة بتحديدها تلك المعايير المستخدمة لتحديد العجلين أپيس ومنڤيس المصريين. وتعود الأصول العامة للنسق العبرانى الخاص بحماية الحيوانات الذى بلغ ذروته بالقبول العام لوجود «أرواح» للحيوانات إلى فترات بعيدة فيما قبل التاريخ، ولكن من الممكن كذلك أنه تلقى تعزيزًا قويًا من مصر العابدة للحيوان والمحبة للحيوانات.

وكان التنظيم القبلى الإسرائيلى المبكر الذى يضم رئيسًا لكل قبيلة من القبائل الاثنتى عشرة فى مواقع جغرافية محددة، وأعلام وشارات طوطمية مميزة، ونظامًا للتجنيد العسكرى، يشبه نسق السِپات/ الأقاليم المصرى.

قد يدين بعض الطعام العبرانى الطاهر، الكوشير، وقوانين أوانى الطعام بشىء ما للمحرمات الغذائية الخاصة بالأقاليم. وربما تعود أصول كراهية العبرانيين المسيطر على تفكيرهم للحم الخنزير وتحريمهم أكله إلى بغض المصريين للخنزير باعتباره أنجس الحيوانات، ذلك أنه الحيوان المرتبط بست والمسئول عن إصابة حورس بالعمى. كما قد يدين تحريم العبرانيين لبعض أنواع السمك والقشريات بشىء ما لرفض المصريين العام لبعض أنواع السمك والقشريات باعتبارها نجسة وشريرة.

مع أن إبراهيم أمر بالختان قبل إقامة العبرانيين فى مصر، كما جاء فى العهد القديم، ومع أنه يبدو أن العبرانيين أول شعب معروف يعطى تلك الأهمية الكبيرة للختان

بفرضه على الذكور كافة، فمن المحتمل أن العبرانيين تبنوا هذه الممارسة بعد إقامتهم فى مصر. وعلى أقل تقدير يمكن أن تكون الممارسة المصرية الخاصة بختان أبناء العائلة المالكة والكهنة الأعيان قد عززتها.

على أية حال، فهذا هو رأى هيرودوت، إن نحن افترضنا ـ حيث يبدو من الصواب افتراض ذلك ـ أنه فى زمنه (ح. ٤٨٤-٤٢٠ ق.م) كان «السوريان من فلسطين» هم اليهود. ويقول هيرودوت إن «السوريان من فلسطين يعترفون بأنهم تعلموا عادة [الختان] من المصريين...»[١٦٤].

عبَّر سترابو عن رأى مخالف فى القرن الأول الميلادى، حيث كان يعتقد أن نسل الكاهن المصرى موسى من اليهود هم الذين بدأوا ممارسة الختان[١٦٥]. ومن المستحيل قبول هذا الرأى، على أساس أن الختان مصوَّر فى نقش بمصطبة عنخ ماعت حور بسقارة (ح. ٢٣٠٠ ق.م) وهناك وصف له على لوحة نجع الدير التى تعود إلى عصر الانتقال الأول (ح. ٢١٨١-٢٠٥٥ ق.م). وكان سترابو يعتقد كذلك أن اليهود أسسوا ختان الإناث، ولكن ليست هناك أية إشارات يهودية معروفة إلى ختان الإناث.

ومن المهم أن نؤكد مرة أخرى على أنه بالرغم من التأثيرات المصرية المحتملة الكثيرة، فإن إسرائيل فى اتجاهها الدينى الرئيسى ـ فى الأخلاق، كما فى بدايات التفكير غير الأسطورى المجرد والتوحيد الصارم، وفوق هذا وذاك السمو فوق المادة، وفى انقطاع المفهوم القائل بأن الإله فى الطبيعة ـ كانت بمثابة رفض ضخم للمبادئ الدينية المصرية؛ ولا شك أنه الرفض الضخم الأول من نوعه.

الصلة المصرية اليونانية

السحر المصرى والعقلانية اليونانية اثنان من أكثر الأنساق تناقضًا فى تاريخ البشرية. وبهذا المعنى كانت مصر واليونان متعارضتين تعارضًا شديدًا، كما سنرى؛ ولكن هذا التعارض المفرط فى التبسيط لم يؤثر على التأثير المصرى المحتمل والكبير على الديانة والميثولوجيا والنزعة السرية اليونانية، وخاصة الطقوس السرية الأورفيوسية، وانتشار عبادة إيزيس فى أنحاء العالم اليونانى الرومانى.

---

(١٦٤) Herodotus, Books I-II, 2.104.3.

(١٦٥) Strabo, The Geogrphy, XVI.2.37.

من المؤكد أن هناك أراءً أخرى، وخاصة القول بأن الديانة اليونانية نشأت على نحو مستقل عن مصر. وهذا صحيح من الناحية النظرية، إلا أنه يعنى ضمنًا أن التشابهات العديدة فى المفاهيم الدينية والأساطير بين مصر واليونان كانت مصادفة أو جاءت من مصادر أخرى. كما يوحى بأن ربط اليونانيين الكثير من آلهتهم وإلهاتهم بالآلهة والإلهات المصرية واعتقاد العديد من المؤلفين اليونانيين بأن مجمع الآلهة المصرى كان نموذجًا احتذى به مجمع آلهتهم أمور مضلِّلة بالمرة. إن هذا كله يمكن تصديقه ويجعل التأثير المصرى على اليونان الاحتمال الأرجح.

كانت مصر على امتداد ١٥٠٠ سنة على الأقل حلقة بين المفاهيم الدينية المصرية والغرب آسيوية الصرفة وكريت والعالم اليونانى الرومانى القديم. وربما كان التأثير الدينى فى هذا المجال، وخاصة فى نمط الآلهة التى تُخلق ووظائفها وقدراتها، مباشرًا وكبيرًا. والحقيقة أنه قد يكون أحد أبرز الأدوار التى قامت بها مصر فى تاريخ الدين على نحو كبير هو النقل المبكر للكثير من القيم والشعائر الدينية التعددية المصرية والغرب آسيوية إلى اليونان ومنها إلى روما. ولا شك فى أن الديانة المصرية قامت بهذا الدور وأثرت تأثيرًا قويًا على عالم البحر المتوسط بعد العصر المتأخر (اعتبارًا من ح. ٧٤٧ ق.م).

ربما بدأ هذا النقل فى عهد الفرعون منتوحتپ نبحپت رع الثانى (ح. ٢٠٤٤-٢٠٠٤) الذى أعاد توحيد مصر وأسس الدولة الوسطى (ح. ٢٠٥٥ ق.م) واستهل فترة عظيمة من التوسع التجارى والتجديد الفنى والصلات والفتوحات واسعة الامتداد المتوسطى. وربما أخذت الحضارة المينوية التى تأسست فى كريت حوالى عام ٢٠٠٠ ق.م عناصر مهمة من مصر وغرب آسيا، فى الوقت الذى كان فيه البر الرئيسى باليونان منعزلاً إلى حد كبير وشرع للتو فى التحضر وسرعان ما غرق فى الفوضى قرونًا بسبب غزو القبائل الهندوأوروبية الهمجية.

تثبت الرسوم ذات التأثير المينوى فى نهاية عصر احتلال الهكسوس لمصر (ح. ١٦٠٠- ١٥٥٠ ق.م) اتصال مصر بكريت (كفتيو باللغة المصرية). ومن الواضح أنه تعاظم اعتبارًا من حوالى عام ١٥٥٥ ق.م أثناءَ الكفاح ضد الهكسوس. ومن الواضح

كذلك أن مصر تفاوضت على الحماية الحربية التى يقدمها المينويون، وهو ما أدى إلى زيارات متكررة للبحارة والدبلوماسيين والتجار المينويين لمصر. ويبدو كذلك أن المصريين والحضارة المينوية المتقدمة جداً مارسوا تأثيراً متبادلاً على بعضهم البعض.

وهناك أدلة تصويرية ونصية وبقايا فخار تشير إلى قدر كبير من التجارة والاتصالات المتكررة، بما فى ذلك البعثات الدبلوماسية بين مصر والعالم الإيجى اليونانى اعتباراً من القرن الخامس عشر ق.م. وابتداءً من عهد حتشپسوت فى ح. ١٤٧٣ ق.م، تثبت تلك الزيارات النقوشُ الغائرةُ والرسوماتُ التى تصور المينويين، وربما غيرهم من اليونانيين، وهم يقدمون الجزية فى العديد من المقابر (وبشكل خاص مقابر من خپر رع سنب، TT86 وسنموت، TT71 ورخميرع، TT100). وأدى الغزو الميسينى لكريت حوالى عام ١٤٥٠ ق.م إلى تبنى الميسينيين لقدر كبير من الثقافة والديانة وبعد ذلك أدمج اليونانيون جوانب كثيرة من الديانة الميسينية الكريتية.

بحلول عهد پسماتك الأول (ح. ٦٦٤-٦١٠ ق.م)، أصبح الاختلاط المصرى اليونانى مباشراً ومكثفاً بوجود المهاجرين المهرة والتجار الطموحين اليونانيين والأعداد المتزايدة من المرتزقة اليونانيين الذين يخدمون فى الجيش المصرى، وهو الوجود الذى لقى كل تشجيع. وأصبحت دافنى (تل الدفانة) غربى سيناء، ونقراطيس (پى إمروى)، جنوبى الإسكندرية المستقبلية، المدينتين الرئيسيتين فى المستوطنة اليونانية. وحاول أحمس الثانى (ح. ٥٧٠-٥٢٦ ق.م) قصر وجود اليونانيين على نقراطيس بعد الثورة التى قام بها مرتزقته اليونانيون فى عام ٥٧٤ ق.م.

فى السنوات والقرون التالية كان على مصر مواجهة النفوذ والتأثير اليونانيين المتزايدين داخل أرضها وخارجها. ومن المؤكد أنه بحلول القرن السابع ق.م كانت لليونان علاقات تجارة موسعة ليس مع مصر فحسب، بل كذلك مع فينيقيا وبابل وبلاد فارس، وربما أبعد من ذلك. وحين ارتفعت اليونان إلى مرتبة القوة العالمية بعد هزيمتها للفرس فى عام ٤٩٠ ق.م فى ماراثون، باتت مصر عالقة بين بلاد فارس واليونان. ونادراً ما كانت مصر تكسب شيئاً من هذا الوضع، حتى تحالفت مع اليونان ضد المحتلين الفرس. وكانت ذروة علاقات مصر مع اليونانيين عند الفتح اليونانى لمصر فى

عام ٣٣٢ ق. م وما تبعه من حكم يونانى دام ٣٠٠ عام واتضح أنه أكثر قمعًا من الناحية الثقافية من الحكم الفارسى.

كانت هناك فروق واضحة وقوية بين مصر واليونان، منذ إقامة شبكة الدول المدن حوالى القرن الثامن ق. م والإقامة الفعلية لما يمكن تسميته دولة هيلاس Hellas (اليونان) فى القرن السابع ق. م.

على مر القرون المتعاقبة باتت الفروق بين البلدين جوهرية، مع ما ظهر من اختراعات فى اليونان للعلوم والفلسفة والتاريخ والأدب والفنون التشكيلية والأدائية المستقلة؛ أى غير المرتبطة بالدين. وكان النحت اليونانى نموذجيًا على نحو خاص فى هذا الاختلاف، من حيث بحثه عن الواقعية والأشكال الكاملة فى الصورة البشرية، على عكس الاتجاه المصرى الأساسى للفن الرسمى الذى يصور القيم والأشياء الميثولوجية بالشكل الذى ينبغى أن تكون عليه وليس ما هى عليه بالفعل. وأكملت الأخلاق غير القائمة على الدين والمؤسسات الديمقراطية لأفراد الطبقة الأرستقراطية ومركزية ممارسة الألعاب الرياضية الصورة التى جعلت اليونان بلدا مختلفًا كل الاختلاف عن مصر.

ربما يزيد على ذلك أنه بينما ظل كل من الشعب والنخبة فى مصر يميلون إلى الميثولوجى والسحرى حدث انقسام فى اليونان، حيث كان الشعب يميل إلى الميثولوجيا والديانة السحرية بينما جزء كبير من الصفوة يميل إلى البحث عن الوضوح وعن العقلانية النقدية، حتى حين تمردوا على نتائج العقلانية أو استخدموا العقلانية لتبرير الدين.

على مر القرون لم يكن الموقف اليونانى من مصر متسقًا، فيما عدا الرهبة من منجزات مصر التقنية والسياسية وآثارها العظيمة. وبصورة عامة تراوح الموقف اليونانى من مصر بين الاعتراف فى القرنين السادس والخامس ق. م بالتأثير الدينى المصرى، والسخرية والاحتقار، اللذين كانوا يجدون فيهما متعة كبيرة، لما كانوا ينظرون إليها على أنها قيم دينية مصرية بدائية، وخاصة فيما يتعلق بعبادة الحيوان، ثم نشوء موقف الترفع المغرور اعتبارًا من القرن الرابع ق. م أثناء الاحتلال اليونانى لمصر.

أثناء فترة الفتح اليونانى، كان المصريون يشيرون إلى اليونان على أنها «هاو نبو»، وهى التسمية التى كانت تستخدم من قبل مقترنة بـ«واج ور» (الأخضر الكبير) كتسمية للبحر المتوسط والبلاد الواقعة إلى وراء حدوده الشمالية.

وبناء على ما نعرفه من كتابات هيكاته الملطى (ح. ٥٤٠-٤٩٠ ق.م) ومن كتابات هيرودوت (ح. ٤٨٤-٤٢٠ ق.م)، فقد كان اليونانيون الأوائل يرون فى مصر القديمة نوعًا من التفوق الشامل؛ المناخى والزراعى والفنى والمعمارى والعسكرى، وفوق هذا وذلك الدينى. وكان اليونانيون يرون مصر على أنها بلد أنتج حضارة عظيمة قبل أكثر من ألفى عام من إقامتهم لما يشبه الدولة المترابطة ترابطًا فضفاضًا. وكان اليونانيون الأوائل ينظرون إلى مصر المهيبة هذه على أنها سلف عظمتهم الرفيعة.

ومن المستحيل توضيح ما إذا كان هوميروس وفيثاغورس وطاليس وسولون وأفلاطون وغيرهم من الكُتّاب والفلاسفة والساسة اليونانيين قد زاروا مصر بالفعل وتعلموا من الحكماء المصريين كما زعم الكُتّاب (وخاصة أفلاطون، ح. ٤٢٨-٣٤٧؟ ق.م، من وديودور الصقلى، بعد القرن الأول ق.م، وپلوتارخ، ح. ٤٥-١٢٥ ميلادية) والنقاد المدعون وحتى المؤرخون اليونانيون أم لا. وما يبدو مؤكدًا من مقارنة النصوص المصرية واليونانية أن الرياضيات والهندسة والطب المصرية كانت بدائية وبراجماتية مقارنةً بما اكتشفه اليونانيون وفهموه وطوروه. ويبدو هذا الأمر كذلك بالرغم من اعتقاد أرسطو أن الرياضيات والهندسة اكتُشفتا فى مصر ثم جاءتا بعد ذلك إلى اليونان. وسوف نرى بعد قليل أنه ما من سبيل لأن نعزو أى تأثير مصرى ذا شأن على الفلسفة اليونانية.

بصورة عامة، فإنه من المعقول القول بأن التأثير المصرى على اليونان كان دينيًا فى الأساس وأن المجتمع المصرى التقليدى لم يتقبل الآراء اليونانية، مع أن الكهنة المصريين لهم ادعاءات متفرقة بأن الفلسفة اليونانية اقتُبست من الحكمة المصرية.

يبدو أن هيكاته الملطى (ح. ٥٤٠-٤٩٠ ق.م) كان أول شخصية يونانية مهمة يمكن من التحقق كم زيارتها لمصر وكتابتها عنها. ومع ذلك فنحن نعرف كتابه عن مصر Ges Periodos أو Periegesis (الذى يُترجم فى العادة «إبحار حول العالم المعروف») من خلال بعض الشذرات والإشارات عند بعض المؤلفين اللاحقين.

تكشف زيارات وكتابات هيكاته الملطى وهيرودوت (فى القرن الخامس ق. م) وهيكاته الأبديرى (فى أواخر القرن الرابع ق. م) وديودور الصقلى وسترابو (فى القرن الأول ق. م) و?لوتارخ (فى القرن الأول الميلادى) وغيرهم عن رغبة لدى المثقفين لزيارة مصر مثلما رغبت الشعوب اللاحقة فى زيارة روما ولندن وباريس ونيويورك الطليعية. وحتى إذا كان معظم هؤلاء الكُتَّاب قد روعتهم المعتقدات الخرافية المصرية، فإن «الولع بمصر» Egyptomania الخاص بعصورنا الحديثة كان له ما يماثله فى اليونان منذ القرن الخامس ق. م على أقل تقدير.

وكان هؤلاء المؤلفون، وخاصة هيرودوت وسترابو، من بين قلة من مؤرخى تلك العصور الذين يهدفون إلى نوع من الموضوعية (حتى وإن كان مستوى موضوعيتهم يحمل القليل جدًا من التشابه مع ما نسميه موضوعية فى الوقت الراهن). وعلاوة على ذلك فقد ارتكب هيرودوت وسترابو فى أخطاء وقدموا تفسيرات خاطئة «بريئة» بسبب نقص المعرفة، وهو ما صححناه الآن تصحيحًا استعاديًا.

تصرف هيرودوت فى بعض الأحيان وكأنه سائح مبالغ فى حماسه مستعد لتصديق أى شىء فى بلد غريب. وكثيرًا ما كان عرضة للخيالات والنزعة الرومانسية وكثيرًا ما سخر منه الكُتَّاب اليونانيون والرومان اللاحقون، ومنهم أرسطو الذى دعاه «راوى حكايات»، وهيكاته الأبديرى الذى كان يعتقد أنه «فضل الحكايات العجيبة واختراع الأساطير» على «الحقيقة»، ومانيتون الذى عيَّبه «لجهله وعلاقاته الزائفة بالشئون المصرية»، وشيشرون الذى أسماه «أبا الأكاذيب»، وپلوتارخ الذى وصف كتابه بأنه «خيالات وتلفيقات». ويجمع المؤرخون المحدثون تقريبًا على رفض أجزاء كبيرة من كتاباته. ومن الواضح أن قدرًا كبيرًا مما أورده لا يمكن أن يكون حقيقيًا، بل هو أشياء رويت له وليس أشياء شاهدها. وكان سترابو من جانبه مفرطًا فى قسوته وازدرائه ويبدو واضحًا أنه كان على معرفة بالوجه البحرى أكثر من الوجه القبلى.

رغم هذه العوامل التصحيحية، كان هيرودوت وسترابو من بين الكتاب القدامى غير المصريين الذى وصفوا فى الوقت نفسه «الولع بمصر» بين اليونانيين والفروق الجوهرية الضمنية بين الآراء اليونانية والمصرية وأسهما فى مساعدتنا على فهم مصر فى

العصر المتأخر والعصر الرومانى فى كل المجالات. ورغم عيوب هيرودوت، فهو بشكل خاص لا يقدر بثمن بالنسبة لفهم مصر، تمامًا مثلما أن العهد القديم لا يقدر بثمن بالنسبة لدراسة مصر. وكان هيرودوت أبا ما بات يُعرف بعلم المصريات؛ وهو لا يستحق الانتقاد القاسى الذى وُجِّه له؛ أو كان يستحق كذلك ثناءً عظيمًا على دوره الريادى على أقل تقدير.

لم تصبح المدينة المقدونية اليونانية الغربية فى مصر، وهى الإسكندرية (راقودة باللغة المصرية)، المدينة التى أسسها الإسكندر فى مصر عام ٤٤٢ ق. م، وطورها بطليموس الأول، فى نهاية الأمر أعظم مدينة يونانية للعلوم والبحث والثقافة فحسب، بل كذلك واحدة من أعظم المدن الكوزموپوليتانية فى العالم الغربى. وبحلول القرن الثالث ق. م، وفى الوقت الذى كانت تضطهد فيه أثينا علماءها، كانت الإسكندرية أعظم مدينة للبحث العلمى فى العالم. وبقيت الإسكندرية حتى القرن الخامس الميلادى كمدينة تطور الكثير مما أصبح النظرة الغربية الحديثة وتبادر به.

المفارقات ضخمة فى هذا المجال؛ فأعظم مدينة للعلوم والفلسفات الجديدة الناشئة تقع فى مصر، ذلك البلد الذى طور الديانة والسحر حتى أوسع درجاتهما، وربما دُمِّرت مكتبة الإسكندرية على أيدى أبناء الديانة المسيحية الأوائل الذين سيصبحون فيما بعد نماذج للمدنية، ولكنهم كانوا فى ذلك الوقت يعتبرون العلوم والبحث أمورًا «وثنية». إلا أن الطابع الذى تميزت به الإسكندرية هو عدم مشاركة المصريين كافة تقريبًا فى الحياة الفكرية لهذه المدينة؛ فقد كان معظم المصريين يرفضون كل ما تمثله الإسكندرية رفضًا باتًا.

جمَّع المستوطنون اليونانيون فى مصر ثروة ضخمة، مما أضر المصريين. وكشأن كل المستعمرين، كان ذلك واحدًا من أهدافهم الرئيسية، إلا أن موقف الاستغلال العدوانى هذا لم ينل مما شعر به اليونانيون من رهبة تجاه الحضارة المصرية. فقد بذل الفلاسفة والعلماء والساسة اليونانيون فى الإسكندرية جهودًا ضخمة فى دراسة التراث المصرى التقليدى وشجعوا المصريين مثل مانيتون (بعد ح. ٣٠٠ قزم) على الكتابة عن التاريخ والديانة المصريين.

على أقصى تقدير، يوحى الافتتان اليونانى (والرومانى) بمصر بكل عقده الدونية، وخاصة من ناحية الدين، وبالإلهام الدينى المصرى المباشر لليونان. وعلى أقل تقدير، يوحى التشابه فى الكثير من المفاهيم الدينية والميثولوجية بين مصر واليونان بتأثير كبير سببه أسبقية مصر.

قد يبدو هذا أمرًا غير معقول بالنسبة للكثيرين ممن يرون أن اليونانيين كانوا مخترعى نموذج التعددية ومخترعى الأساطير البارعين فى التاريخ. وليس هناك أى شك فى أن اليونانيين كانوا بالفعل المؤلفين الأكثر براعة وإنتاجًا للميثولوچيا، وربما يشاركهم فى ذلك الهندوس، غير أنه لا شك كذلك فى أن الميثولوجيا المصرية استحوذت على اليونانيين وأثرت عليهم.

قبل أى اعتبار آخر، لابد من مراجعة الحكمة التقليدية فيما يتعلق بمن هم الذين اخترعوا التعددية الأكثر تعقيدًا وعالمية؛ إنهم المصريون وليسوا اليونانيين. فلم تكن المقاربة اليونانية للتعددية فى جوهرها تطورًا دينيًا أصيلاً؛ ذلك أن المقاربة العامة هى نفسها التى فى التعددية السومرية المصرية، حتى وإن كانت هناك اختلافات بطبيعة الحال. فمن المؤكد أن اليونانيين القدماء مارسوا فى معظم تاريخهم، وبالرغم من بعض الإغراءات التوحيدية ذات النمط الوحدوجودى، أحد أكثر الأنظمة التعددية قوة وتحفظًا، إلا أنه نسق لم يكن فيه دمج للآلهة وبه القليل جدًا من التشخيص الحيوانى zoomorphism . وكان المصريون أول من أقام أشمل نسق تعددى، حتى وإن راودهم التوحيد.

ومع أن الديانة والميثولوچيا اليونانيتين تحملان الكثير من العلامات المميزة للثقافة الهندوأوروبية، وبالرغم من أن الديانة اليونانية تبدو متأثرة تأثرًا مباشرًا بالديانات الغرب آسيوية الأخرى، وخاص ديانة الحيثيين الهندوأوروبيين، يبدو أن تأثير مصر على مجمع آلهة اليونان وعلى الشعائر والمفاهيم الدينية اليونانية كان شاملاً. وفى الممارسات السرية، كما سنرى بعد قليل، كانت للمعتقدات والتكنيكات المصرية، الحقيقى منها والخيالى، دور أساسى فى تطوير الهرمسية Hermticism اليونانية.

كان هيرودوت يعتقد أن معظم الآلهة اليونانية الرئيسية مصرية الأصل وأن مصر أوحت بمعظم الممارسات الدينية اليونانية. وكان يرى أن هناك اختلافًا فى أسماء الآلهة

الرئيسية ـ مصرية أو يونانية ـ فحسب، وليس اختلافًا فى الأصل أو الهوية أو الوظائف، حيث تأتى الأسماء المصرية أولاً. ويبدو أن هذه مبالغة أخرى من جانب هيرودوت، ولكنه كان محقًا فى افتراضه أن الكثير من الآلهة والإلهات المصرية كانت تمثل نفس القوى، أو الصفات المجسدة، أو الطابع، حتى وإن اختلفت أسماؤها؛ الأمر الذى أوضحه پلوتارخ باستفاضة فيما بعد.

وكما كانت هناك تشابهات ضخمة فى أدوار الآلهة السومرية والمصرية، فقد كانت تلك التشابهات موجودة على النحو نفسه بين الآلهة اليونانية والمصرية، وفيما بعد بين الآلهة الرومانية واليونانية. وكان اليونانيون يبدون قدرًا كبيرًا من الازدراء والسخرية فيما يتعلق بجوانب عبادة الحيوان الخاصة بالآلهة المصرية. وربما كان سبب ذلك هو أنه كان هناك القليل جدًا من التشخيص الحيوانى فى دياناتهم والقليل منه فحسب فى ميثولوجيتهم، حيث يمكن للآلهة أن تتحول إلى حيوانات؛ دون أن تكون تلك الآلهة حيوانات فى الأساس. وبالإضافة إلى مشكلة اليونانيين مع التشخيص الحيوانى المصرى، فمن الواضح أنه كانت لديهم حاجة مفرطة إلى مقارنة آلهتهم وميثولوجيتهم ودياناتهم وتحديد هويتها وموقعها بالنسبة لمصر. وكانت رغبة هيرودوت المستمرة فى تشبيه الآلهة اليونانية بالآلهة المصرية تشى بما فى نفوس اليونانيين من رهبة تجاه الديانة والميثولوجيا المصريتين.

خلاصة القول هى أنه حتى إذا بدت الجوانب المحددة والأصيلة لكل من الديانة الكريتية واليونانية أقوى من التأثيرات المصرية التى هزتها، فإن بعض جوانب الميثولوجيا والديانة الكريتية واليونانية (وربما الكثير منها) كان يقوم على النماذج المصرية والغرب آسيوية. ويبدو أن الحد الأدنى من الحقيقة هو أن التأثير المصرى على الديانة والميثولوجيا اليونانية قد بُخِس تقديره بصورة عامة على نحو كبير.

كان حربوقراط إله السكون نسخة معدلة من حورس الطفل. ويبدو أن هيكاته إلهة القمر والسحر تدين بالكثير لحكا، إله السحر. ويبدو أن پان إله الخصوبة اللعوب يدين بشىء ما للإله مين ذى القضيَب المنتصب، وربما كذلك لنسخة ذات قضيب منتصف لآمون. وكان سيلنوس، الساتورس(*) اليونانى المعربد، يشبه بس إله المرح والرغبة

(*) كائن خرافى يجمع بين الإنسان والحيوان، حيث يكون نصفه الأعلى بشرى والنصف الأسفل عبارة عن عجز وساقى عنزة ويتميز بالانغماس فى الملذات والولع بالعربدة ـ المترجم.

الجنسية. و تُعَدُ «الحتحورات السبع» التى يمكنها التكهن بالمستقبل وخاصة متى يموت الشخص تعد صورة سبقية من «ربات القدر» اليونانية Moirai، هؤلاء الربات الثلاث وفى عصور لاحقة العجائز الثلاث اللائى نسجن حكاية المصائر البشرية مشيرات إلى من الذى سيعانى ومقدار معاناته، ومتى يموت الشخص، وهلم جرا.

اعتبر اليونانيون كذلك الكثير من آلهتهم وإلهاتهم مثيلاً للمعبودات المصرية. وكان ذلك هو الحال على نحو خاص بالنسبة لإيزيس التى اعتُبرت مثيلاً لإلهة الحكمة العذراء أثينا، والإلهة الأم هيرا، وإلهة الزراعة ديمتر، وإلهة البعث پيرسيفونى، وإلهة الحب أفروديت (التى شُبِّهت بحتحور) وكذلك فى بعض الأحيان لأرتميس الصيادة العذراء وإلهة القمر. واعتبروا ديونيسوس إله الزراعة والنشوة مثيلاً لأوزيريس، وتيفون الوحش مثيلاً لست، وأپوللو إله الرعاة والمحاصيل والطب والموسيقى والرماية والأسرار المقدسة مثيلاً لحورس، وليتو التيتانة مثيلة لواچت، وزيوس إله السماء الأب مثيلاً لآمون، وهرقل البطل المؤله مثيلاً لخنسو وخرشف، وهيفايستوس الإله الحداد مثيلاً لپتاح، وأرتميس مثيلة لباستت، وأثينا مثيلة لنيت، ونخبت مثيلة لايليثيا... وپان وپرياپوس مثيلاً لمين، وأسكلپيوس المداوى مثيلاً لإمحتپ، وهرميس باعتباره رسول حكمة الآلهة وصاحب المعرفة السرية مثيلاً لتحوت بصفته هرميس تريسميجستوس، وهرميس باعتباره مرشد الأرواح إلى هاديس مثيلاً لأنوبيس بصفته حرمانوبيس، الخ.

من ناحية أخرى، وكما رأينا من قبل، كان إله الشمس والخصوبة والإله المعالج سيرأپيس، الذى يجمع بين العديد من الآلهة اليونانية وأوسوراپيس، وهو توليفة من أوزيريس والعجل أبيس فى الحياة الآخرة، من اختراع بطليموس الأول سوتير اليونانى (ح. ٣٠٥-٢٨٥ ق.م). وقد بنى العديد من السرابيومات (المعابد) لسراپيس، كان أكبرها فى راقودة، وهو الجزء المصرى الأصلى من الإسكندرية. وكان هدف بطليموس الأول هو تشجيع العبادة المصرية اليونانية المشتركة. وقد ربط بين سراپيس وأوزيريس المحبوب فى وقت كانت فيه شعبية أوزيريس فى أعلى مستوياتها، ولكن فى النهاية حقق سراپيس نجاحًا فى أماكن أخرى من عالم البحر المتوسط وخاصة فى روما. واستفاد بطليموس الأول من إحدى الحيل التى استخدمها الرومان على نطاق واسع

فيما بعد؛ وهى الادعاء بأن آلهة البلاد المحتلة هى فى واقع الأمر نفس آلهة المحتلين، مع اختلاف الأسماء. وقد نجحت تلك الحيلة إلى حد ما، ولكنها فشلت فشلاً مخزيًا حين حاول الرومان بعد عام ٣٢ ق. م إقناع اليهود بأن يَهْوِه هو چوپيتر.

تحمل الأسطورة اليونانية الخاصة بمولد أپوللو، وتحرش أحد الثعابين بأمه ليتو وانتقام أپوللو تشابهًا مع حكاية إيزيس وحورس، بينما يبدو أن آلهة الخصوبة والموت والبعث اليونانية مثل پيرسيفونى/ كورى وديونيسوس تدين بالكثير لكريت المينوية المتأثرة بمصر وبغرب آسيا بصورة عامة. وتشبه أساطير تقطيع زاجريوس وپيلوپس إربًا تقطيع أوزيريس إربًا. وتشبه أجزاء أسطورة چاسون والمغامرين التى تشمل تقطيع بعض شخصياتها إربًا وبعثهم المحتمل باستخدام السحر كذلك حكاية أوزيريس ومعتقدات البعث. وربما تأثرت الأسطورة الكريتية اليونانية أخاصة بالمينوطور، ذلك المسخ الذى نصفه ثور ونصفه الآخر إنسان، بعبادات العجول أپيس وبوخيس ومنڤيس المصرية والآلهة ذات رءوس العجول بصورة عامة؛ وإن كانت عبادة العجول تعود إلى بداية العصر الحجرى الجديد فى أماكن كثيرة منها الأناضول وسومر حيث حارب جلجامش العجل المقدس مثلما حارب ثيسيوس المينوطور الأسطورة اليونانية.

انبهر العالم اليونانى الرومانى على نحو خاص بالنسق المصرى القديم والشاسع للحياة الآخرة وبالعمارة الدينية المصرية، وبالأخص الأهرام. ومع ذلك كانت مفاهيم الحياة الآخرة العامة اليونانية والمصرية مختلفة اختلافًا جوهريًا. فلم تكن المقاربة اليونانية للحياة الآخرة استمرارًا أو تكرارًا للحياة الدنيا - كما هو حال دوات عند المصريين - ولم تكن مكانًا للثواب. إذ كانت هاديس مكانًا مظلمًا لا معنى له مثل كور السومرى أو شيول (الهاوية) العبرانى، بل لم تكن الحقول الإلوزيونية(*) الخاصة بالأرواح المباركة تُقارن بالحياة الطيبة فى دوات.

من ناحية أخرى يبدو أن الطقوس والأسرار السحرية المصرية كانت أحد التأثيرات الرئيسية على الطقوس السرية اليونانية التى تمحورت حول هموم الحياة الآخرة السرية كما فى التراثات الأورفيوسية(**) والإلوسيسية(***) والديونيسوسية(****). ويبدو أن

(*) نسبة إلى إليزيوم وهو اسم الجنة فى الأساطير اليونانية - المترجم.
(**) نسبة إلى أورفيوس الشاعر المنشد الأسطورى عند اليونانيين قديمًا - المترجم.
(***) نسبة إلى مدينة إلوسيسوس القديمة شرقى اليونان بالقرب من أثينا وهى موقع الأسرار الإلوسيسية - المترجم.
(****) نسبة إلى ديونيسوس إله الخمر عند اليونانيين - المترجم.

أصل الطقوس السرية الأورفيوسية وأورفيوس فى كريت المينوية وربما فى مصر من قبلها، وخاصة الانشغال الكبير فيما يتعلق بالخلود والحياة الآخرة، ونتائج الحياة الدنيا فى الحياة الآخرة، وتوجيهات بشأن كيفية التصرف فى الحياة الآخرة.

يبدو أن الجنة اليونانية، إليزيوم، التى كان يذهب إليها الأبطال (قبل أن تصبح مكانًا للثواب على السلوك الأخلاقى فى أواخر القرن السادس ق. م) تطور للمفاهيم المينوية. ويبدو أن المفاهيم المينوية بدورها تطور للمفاهيم المصرية، وخاصة حقول يارو (الأسل) فى دوات (الأرض الأخرى) المصرية. وربما يعود جزء من أصل الفكرة الأورفيوسية المسيطرة الخاصة بالأخلاق والخطيئة والذنب إلى التفسير الحرفى والمبالغة فى الجوانب الأخلاقية المتضمَّنة فى قانون ماعت المصرى الخاص بالنظام الكونى

المعتقدات المتضمنة فى الطقوس الدينية السرية الإلوسيسية (ربما يعود تاريخها إلى ما قبل عام ١٠٠٠ ق. م) بخصوص كيفية الفوز بالخلود، والأهمية الأساسية لأداء الشعائر الصحيح إذا كان المرء يريد أن تكون له حياة آخرة، والاعتقاد بأن الموت بالنسبة لمن هو عضو فى الجماعات السرية نعمة، تشبه جميعها اللاهوت المصرى. والواقع أنها شديدة الشبه بحيث يبدو من المعقول استنتاج أنها تنبع إلى حد كبير من المعتقدات المصرية، حتى وإن أنكر بعض الهلينستيين وجود أى تأثير مصرى فى الطقوس الدينية السرية الإلوسيسية.

لا يعنى هذا أنه لم تكن هناك تأثيرات، أو اختراعات مستقلة، فى تطوير الطقوس الدينية السرية الإلوسيسية. فربما كان إطار الطقوس الدينية السرية الإلوسيسية ـ تمثيل قصة إلهة الزراعة ديمتر التى سعت إلى بعث ابنتها پيرسيفونى/ كورى ـ شكل مختلف من الأسطورتين الزراعيتين القديمتين السومرية عينانا/ دموزى والمصرية أوزيريس، ويبدو أنها تدين بالكثير لاحتفالات المعابد المصرية السنوية، وخاصة تلك التى كانت تقام فى معبد أوزيريس بأبيدوس. وكما هو مصوَّر فى الطقوس الدينية السرية الإلوسيسية، فمن الواضح أن سعى ديمتر الجاد لإعادة پيرسيفونى/ كورى إلى الأرض يشبه كذلك سعى إيزيس الجاد لبعث أوزيريس أكثر من إمكانية ربطه بهجر عينانا المتقلبة لدموزى. ومع ذلك يبدو أن التأكيد الإلوسيسى على البحث عن الحقيقة كان أمرًا يخص العبقرية الفلسفية اليونانية.

يبدو أن الطقوس الدينية السرية والاحتفالات الديونيسوسية التى كانت تجرى فى أنحاء اليونان لها صلة زراعية لاهوتية بمصر وغرب آسيا وتشبه الابتهاج الشعبوى، بما فى ذلك الطقوس العربيدة التى كان اليونانيون يعتقدون أنها سمات احتفالات المعابد المصرية.

كان العديد من عبادات الخلاص والبعث وشفاء الأمراض السرية الأخرى التى قامت بإلهام من مصر منتشراً فى أنحاء العالم المتوسطى فى القرون القليلة الأخيرة ق.م والقرون الميلادية القليلة الأولى. وكانت حكايات موت أوزيريس وبعثه منتشرة على نحو خاص وأدت إلى ظهور طقوس التحول، بل الإخصاء، التى يمكن فيها للمبتهل الفوز بالخلاص والخلود.

ربما كانت عبادة إيزيس النموذج الأساسى لتأثير الخلاص هذا، وكذلك للمفاهيم الخاصة بكون إيزيس الطبيعة الأم، وبأنها تشمل الطبيعة كلها على نحو وحديوجودى، وبأنها جوهر الحكمة العظيمة والسحر. وكانت عبادة إيزيس تمارس فى أنحاء العالم اليونانى الرومانى. وحتى القرن الثانى الميلادى على أقل تقدير، كانت إيزيس الملكة الإلهة الرومانية للعالم وأم كل شىء و«إلهة العشرة آلاف اسم»، والمعبودة الأساسية التى تجمع بين المعبودات كافة. فكانت فى الإسكندرية إلهة البحارة والميناء. وفى سايس على فرع رشيد من النيل، يقول النص الموجود على تمثال إيزيس/ أثينا: «أنا كل ما كان وكائن وسوف يكون، وثوبى لم يكشفه عنى بشر بعد». (١٦٦) وفى ديلوس وروما وپومپى كان تمثالها يُغَسَّل ويُكسى ويُطعم كل يوم وكان يُحتفل سنويًا ببحثها عن أوزيريس. وربما كانت عبادة إيزيس هذه المثال الأبرز لكيفية انتشار الكثير من عناصر الديانة المصرية فى أنحاء العالم المتوسطى، حتى وإن شوهها اليونانيون.

لابد من إشارة خاصة فيما يتعلق بالتأثير غير العادى لبعض الممارسات السحرية المصرية المتواترة فى العالم اليونانى الرومانى. إذ يبدو أن تفسير الأحلام والعرافة والتنبؤ بالأحداث والأيام التى يُستبشر بها ومهابط الوحى حيث يزعمون أنه يجرَى الكشف عن المعرفة ـ وجميعها أمور منتشرة فى العالم اليونانى الرومانى ـ تأثرت تأثراً ضخمًا بمصر. ومن ناحية أخرى يبدو أن التنجيم تسلل إلى مصر من اليونان أثناء الاحتلال اليونانى لها.

(١٦٦) Plutarch, Moralia, Volume V, Isis and Osiris, p. 25.

كانت اليونان وروما إذن المثال الأبرز للشعوب التي تعاملت بجدية شديدة مع طقوس السحر المصرى والعبادات السرية المصرية وأصرت على وجود معرفة خفية عميقة فى الكثير من النصوص الدينية المصرية التى تتسم بقدر صريح من السحرية. وكانت اليونان وروما، على نحو خاص، فى أمس الحاجة إلى العقيدة الدينية مما جعلهما تقبلان بنهم على الكثير من سقط المتاع المصرى. وكما سنرى بعد قليل، كان أفلاطون (ح. ٤٢٧-٣٤٧؟) كان انعكاسًا قويًا جدًا لهذا الاتجاه، إما لأنه كان يصدقه أو لأنه كان مشغولاً بتكنيكه الخاص بـ«الكذب النبيل». غير أنه لم يكن اليونانيون والرومان القدامى وحدهم من ابتلع الأفكار المصرية المشكوك فيها؛ فكما سنرى بعد قليل، فقد كان لما يسمى بالهرمسية Hermetica المصرية اليونانية دور غريب فى الثورة العلمية الأوروبية اعتبارًا من القرن السادس عشر.

العقلانية اليونانية ورفض الرؤية السحرية والميثولوجية المصرية

بينما كانت الرهبة اليونانية والرومانية من مصر عظيمة وبينما كان التأثير المصرى على الديانة اليونانية والرومانية لا يخفى على أحد، كانت العقلانية بطبيعة الحال السمة الطليعية لليونان القديمة، والسمة المميِّزة للعبقرية اليونانية النموذجية. وكان الجانب الأساسى من العقلانية هو الرفض الضمنى والضخم للنمط المصرى من الرؤية السحرية والميثولوجية القائم على حيوية الطبيعة. وكانت المقاربة النقدية اليونانية للإنسان، والمقاربة المادية والآلية للكون، والحرية الفكرية فى التجريب والبحث عن المعنى المدرك بالعقل فحسب، والتخمين تمثل نقائض للرؤية المصرية القائمة على السحر وحيوية الطبيعة والعاطفة والبديهة المقدمة على أنها الوضع الأصلى والوحيد والدائم للإنسان والكون: بل إنه حتى الفلاسفة اليونانيين الذين اختاروا الإيمان بالآلهة فعلوا ذلك بالاستفادة من العقلانية أو بإساءة استخدامها.

هذا الرفض الضخم الثانى للرؤية المصرية، بعد الرفض الدينى والأخلاقى العبرانى لها، بدأه الفلاسفة العلماء اليونانيون فى القرن السادس ق.م. وكان لهذا الرفض أهمية تاريخية أكبر من الرفض العبرانى الأول. ذلك أنه كان يمثل مغامرة من أكثر مغامرات البشرية جوهريةً وثورة من أعظم ثوراتها.

وفى نهاية الأمر تخلصت الفلسفة والعلوم والسياسة والمنهج التاريخى والأدب

والمسرح والفنون اليونانية من الدعامة التى كان يمثلها التفكير على النمط السومرى المصرى. وأرست اليونان دعائم الهيمنة والتفوق فى مجال التفكير المجرد والعلوم التجريبية العملية. كما حددت مقتضيات الوضوح، ووضعت أسس المركزية لإنسانية للإنسان باعتبارها مصدر المعرفة. وفى النهاية، وبعد الفتح اليونانى لمصر (ح. ٣٣٢ ق. م)، أصبحت الفلسفة اليونانية أداة مباشرة داخل مصر للقضاء على الرؤية السومرية المصرية القديمة. واستفاد المصريون أنفسهم من الرؤية اليونانية الجديدة حين رفضوا ديانتهم وتقاليدهم على نحو ضخم واعتنقوا المسيحية ابتداءً من أواخر القرن الثانى الميلادى.

يبدو من المستحيل تخيل أى إنسان فى المجتمع المصرى السحرى تراوده فكرة الإلحاد ولو بشكل مبهم وغامض، ومن المعقول تمامًا أن نظن أن جزءًا عقلانيًا طليعيًا من المجتمع اليونانى فتح الطريق للإلحاد. وكان من المستحيل بالنسبة للمصريين المؤمنين بالسحر أن يطرحوا الأسئلة الأخيرة التى من المفارقة أنها كامنة فى نفس اختراع الدين؛ هل الآلهة موجودة بالفعل أو هل يوجد إله بالفعل، هل هناك وجود بالفعل لشىء اسمه الروح، وهل يمكن أن تكون هناك ديانة بلا آلهة، وهل يمكن للأخلاق أن توجد بمعزل عن الدين والإله؟

طرح الفلاسفة العلماء اليونانيون (والبوذيون الهنود فى القرن السادس ق. م) هذه الأسئلة واستهلوا أول ثورة ضد الدين وبداية الإلحاد. وأثرت التجربة اليونانية - إلى جانب التأثير المصرى المتناقض والخيالى - بعد ذلك تأثيرًا كبيرًا على الفلاسفة الأوروبيين فى القرون السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر وأدت إلى الحرب على الرب فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

لن يعرف أحد إلى أى مدى كان اليونانيون ما قبل السقراطيون يدركون بالفعل أنهم يرفضون الرؤية السحرية والحيوية والميثولوجية المصرية رفضًا جوهريًا، وإلى أى حد كانوا يرفضون الرؤية المحيطة للعالم القديم بأسره. فالمقطفات الباقية من معظم الفلاسفة ما قبل السقراطيين تكشف بوضوح عن هيمنة البحث عن الحقيقة وعن المدلول الأخلاقى المناوئ للسحر والميثولوجيا والنقدى والآلى والمادى والدنيوى، ولكنها لا تشير إلى أى مجتمع أجنبى.

من ناحية أخرى، يبدو من المؤكد أن اليونانيين أدركوا أن هناك صلة قليلة جدًا بين أساليب بحثهم الجديدة - الفلسفة والعلوم - و«حكمة» الشعوب السابقة، وخاصة

المصريين، أو أنه ليست هناك أية صلة بالمرة. ولم يذكر الفلاسفة الذين خلفوا ما بعد السقراطيين أى شىء عن الفكرة الأحدث - التى كان الناس لا يزالون يتناقلونها - الخاصة بوجود أصل مصرى للفلسفة اليونانية. بل إن هيرودوت (ح. ٤٨٤-٤٢٠ ق.م) الذى كان يعتقد أن الديانة اليونانية نبعت من مصر لم يقدم أى ادعاء مشابه فيما يتعلق بالفلسفة اليونانية. وكان أفلاطون معجبًا بالكثير من جوانب المجتمع المصرى، بل ويبدو أنه كان يعتقد أن المصريين بما لديهم من حكمة عظيمة يعرفون كيف تأسست بلاد اليونان، غير أنه لم يذكر شيئًا عن الصلات المصرية بالفلسفة اليونانية. وفى محاورة «فيدروس» Phaedrus جعل أفلاطون سقراط يقول إن «تيوت» (تحوت) اخترع الحساب والهندسة والفلك والحروف (الكتابة) ولعبة الضامة والنرد (ولكنه يتعجب ويشكك فى صحة ذلك). وأرسطو هو فقط الذى رأى بوضوح فى كتابه «الميتافيزيقا» أن هناك صلة علمية بمصر، وكان يعتقد (خطأ) أن علمى الرياضيات والهندسة جاءا إلى اليونان من مصر التى وضع أساسهما فيها. ويبدو أن هيكاته الأبديرى (ح. ٢٩٠ ق.م)، حسبما نقله عنه ديودور الصقلى (بعد القرن الأول الميلادى)، قدم وصفًا موسعًا للأساطير، وليس الحقائق، التى تنسب إلى اليونان استعارة الكثير من المجالات العلمية والفلسفية والسياسية من مصر. ومع ذلك لم يمنع هذا هيكاته، مثله مثل معظم الكُتَّاب اليونانيين اللاحقين بمن فيهم ديودور وسترابو، من التعبير عن آراء شديدة السلبية فيما يتعلق بما يرونه من معتقدات ومواقف مصرية بدائية.

لم يفسر أى شعب فى أى مكان قبل يونان القرن السادس ق.م الكون والوجود والأخلاق فى أى سياق غير السياق الدينى السحرى. فقد كان الجميع متدينين تلقائيًا. وفى النهاية استبدلت اليونان القيم المجتمعية التى كانت مصر رائدة فيها. بل إن الدين كقيمةٍ من القيم وكحقيقة أُهمل فى آخر الأمر كنتيجة نهائية لما بدأه الفلاسفة العلماء اليونانيون من تجارب وتأمل.

حرك اليونانيين إحساسًا غير عادى بالتهور وبالحرية الفردية فى التأمل والانتقاد، وبسمو الروح. وقد قلب طاليس وأناكسيماندر وديموكريتوس وأيسخيلوس ويوريبيدس وسقراط وأفلاطون وپريكليس وأبيقور وحشد كبير من المفكرين والكُتَّاب والساسة الآخرين القيم العالمية رأسًا على عقب. مأساة الحياة، والإحسان بالإنسان فى

الفن، والبحث عن مدلول عقلانى قابل للإثبات وآلى ومادى وغير ميثولوجى للطبيعة والإنسان، والبحث عن مبدأ المتعة الأخلاقية، والبحث عن نسق أخلاقى صحيح، والبحث عن العدل والشكل الديمقراطى للحكم؛ باختصار، فقد فصل البحث الذى لا يهدأ عن الوضوح والحقيقة بأى ثمن اليونانيين عن المصريين، أو أى شعب آخر. والفكرة المبتذلة التى تقول إن العالم لم يكن ما كان عليه بعد الثورة اليونانية هى الحقيقة المجردة، مثلما أن العالم لم يكن ما كان عليه قط بعد الثورة التعددية السومرية المصرية.

لا يعنى هذا بطبيعة الحال أن اليونانيين اخترعوا نسقًا يتسم بالكمال، بل إنهم كانوا يُحْدثون تقدمًا على أى شىء سبقهم. وكان نسقهم ككل تعيبه بشكل ملحوظ حقيقة أنه قابل للتطبيق على من يسمون بالأحرار، أى المواطنين الأرستقراطيين الذكور، فحسب. وعلى نحو خاص، كانت تعيب تعاليم أفلاطون الرؤية شبه الفاشية للأخلاق وللسلطة السياسية والمزيج الغريب من العقلانى والدينى، بل والهراء السحرى.

كان الأوج الذى بلغه السعى البشرى فى اليونان مختلفًا تمامًا فى طبيعته عن الأوج الذى بلغه فى مصر. فبينما كانت الحداثة فى مصر من قبل هى اكتمال التعددية والميثولوچيا وحكا (السحر)، والعمارة الضخمة، وتكنولوجيا الرى المنظمة تنظيمًا رفيع المستوى، كانت الحداثة فى اليونان هى الوضوح والعقلانية والمنطق وفلسفة الشك والعلوم. وكانت الديانات اليونانية معقدة وقوية وشعبية، ولكنها لم تقدم إسهامات أصيلة فى تاريخ الدين. فلم تكن اليونان أرضًا تنتج الإبداع الدينى.

بخلاف بعض التشابهات القليلة، كانت فلسفة وعلوم التيار العام اليونانية كانت معادية بوضوح لطريقة التفكير المصرية. وقد قدمنا الكثير عن أحد أبرز تلك التشابهات؛ وهو فكرة پتاح/ منف الخاصة بالقلب (العقل) والكلمة والفكر باعتبارها أصل الخلق، واللوجوس اليونانية، أى «الكلمة» أو«العقل» الذى يحكم الكون. ومن بين الكثير من علماء المصريات، أغرت الرؤية الرومانسية الخاصة بوجود أصل مصرى للفلسفة اليونانية عالم المصريات البارز چيمس هنرى برستد حين استغل هذا التشابه. فقد ظن أن «الفلسفة اليونانية القديمة. . . قد. . . اعتمدت على [أفكار پتاح/ منف الخاصة بـ [العقل، القلب. . . فكرة الذكاء المسيطر الواحد. . .] الذى كانت [قوته

الفعالة . . . «الكلمة» المنطوقة وهذا «اللوجوس» البدائى هو بلا شك البذرة الأولى لمذهب اللوجوس اللاحق الذى يعود أصله إلى مصر[١٦٧].

بالإضافة إلى احتمال أن يكون لاهوت بتاح/ منف بالصورة التى يتضح بها على حجر شباكا الذى يعود إلى أواخر القرن الثامن ق. م، كما رأينا فى الفصل الرابع، ورغم كل احترامنا الواجب نحو برستد، فإن هذا أسلوب متشظ للتقييم يبعث على الارتباك. ذلك أنه إذا كان من المحتمل أن أجزاء من مفهوم اللوجوس تسربت إلى الفلسفة اليونانية من مصر، فقد نشأت فى شكلها اليونانى على أنها مزيج من المفاهيم التقليدية والحديثة. فقد كانت فى وقت واحد انتصاراً للتفكير المنطقى الاستنتاجى فى الفلسفة اليونانية واستمراراً لمفهوم الديانة اليونانية اللاعقلانى؛ وكانت اللاعقلانية هى ما تحاول الفلسفة اليونانية الطليعية تحرير نفسها منه.

كان اللوجوس كما اخترعه هيراكليتوس (ح. ٥٤٠-٤٨٠ ق. م) انتصاراً للمنطق، ولقوة الفكر المستقلة لفهم العالم والفرد، ولكنه كان كذلك متشابكًا مع نسق شبه ميثولوجى غامض. وكان هيراكليتوس يرى أن اللوجوس صحيح إلى الأبد وأن كل شىء يحدث بسبب اللوجوس، وكل الأشياء واحد، وكل الأشياء مثيرة؛ وأن الإله يتخذ أشكالاً كثيرة، حتى وإن لم تخلق الآلهة العالم الذى هو فى تدفق دائم، وأن للإله وسيطًا للوحى فى دلفى يبين المعنى بالإشارات، وأن الأرواح تشم فى هاديس. وبات مصطلح اللوجوس ملخصًا للمنطق والعقلانية، ولكنه فى إطار نسق هيراكليتوس لم يكن كذلك فحسب. فعلاوة على ذلك، وبالرغم من الجانب العقلانى من هيراكليتوس، كان يعتقد كذلك أن الآلهة والنزاع والحرب والعبودية والمواطنين الأحرار كانوا جميعًا حقائق ضرورية دائمة. وكان هيراكليتوس مفكراً دينيًا مناوئًا للديمقراطية، حتى وإن كانت له آراء دينية معارضة.

من المؤكد أن هناك احتمالاً بأن يكون لاهوت بتاح/ منف قد أثر على جوانب من مفهوم اللوجوس، ولكن لا يبدو أن غزو هيراكليتوس للتفكير المنطقى باعتباره طريقة لفهم العالم كانت له علاقة كبيرة بلاهوت منف بصورة عامة. وكان مذهب منف

---

(١٦٧) Breasted, James Henry, A History of Egypt, From the Earlier Times to the Persian Conquest, p. 300.

يفترض بالفعل وجود فكرة مجردة غير عادية لقوة الكلمة والإرادة، غير أن الرؤية الدينية السحرية كانت تطوقها تطويقًا تمامًا. ولم يكن ذلك هو الحال بالنسبة للوجوس هيراكليتوس، بالرغم من جوانبه الدينية. وعلاوة على ذلك كانت فكرة هيراكليتوس القائلة بأن الجانب الدائم الوحيد من الأشياء هو التغير مكروهة تمامًا من الفكرة المصرية الخاصة بالدوام بلا تغيير، منذ الخلق، أى منذ «الزمن الأول».

من الواضح أن اللوجوس مرتبط بالمفاهيم الدينية فى المسيحية واليهودية، غير أن جوانبه الدينية ليست هى المهمة بالنسبة للاتجاه العام للفلسفة العقلانية اليونانية. وسواء أكانت الفكرة مصرية أم عبرانية أم يونانية أم مسيحية، فإن خلق شىء ما ـ ومن باب أولى الكون ـ بالكلمة، أى بذكر اسمه، هو خلاصة التفكير الدينى السحرى، وإن كان أكثر تعقيدًا من السحر المادى الفج.

ومن السذاجة افتراض أن الفلسفة والعلوم اليونانية العقلانية قامت على أسس مصرية، ومن السذاجة على نحو خاص اتخاذ مفهوم اللوجوس كله دليلاً على ذلك. وبصورة عامة ليس هناك من سبيل لإنكار أن المقاربتين المصرية واليونانية لفهم الإنسان والعالم كانتا مختلفتين اختلافًا جوهريًا. وعلاوة على ذلك كانت العقلانية اليونانية مثالاً للتفكير المجرد، وهى النسق الذى كان العبرانيون قد بدأوا فى استخدامه بشكل غير كامل حين اخترعوا إلهًا خفيًا فوق الطبيعة ونتائجها المنطقية، وهو ما توصل اليونانيون إلى نتائجه الفلسفية والعلمية الدنيوية المنطقية. والأمر ببساطة شديدة هو أن منطق وفلسفة وعلوم التيار العام اليونانية كانت ترفض الرؤية المصرية رفضًا ضمنيًا.

كان معظم الفلاسفة اليونانيون يرون أن الفضيلة فى الحياة الدنيا هى الخير الأسمى ولا يمكن الحصول عليها إلى بالتحكم فى الجسد من خلال أسمى المواد، وهما nous ـ العقل ـ و psyche، أى الروح. ولم تكن nous و psyche مختلفين اختلافًا جذريًا ومنفصلين عن الجسد فحسب، بل كانا كذلك مناقضين لمتع الجسم السطحية. وفى حين أنه صحيح أن nous كان أكثر من العقل وغالبًا ما كان يشمل الروح وإرادة الإله إلى حد ما، فقد كان اتجاه القيم الفلسفية اليونانية هو العقلانية والشك وحرية التأمل. وكان الهدف اليونانى، بالنسبة للمواطنين الأحرار على الأقل، هو الفضيلة والحرية، أى الحرية فى الحياة الدنيا وليس فى الحياة الآخرة الافتراضية. وكان الفلاسفة العلماء

اليونانيون الطليعيون يرون أن النظام البدائى السحرى ميثولوجى وغير صحيح وأن الإنسان يتمتع بقدرة عقلانية على فهم الآليات المادية للكون وبحرية البحث واختيار أفضل القوانين وأفضل مسار للسلوك الفردى والمجتمعى .

وما كان لهذه المفاهيم اليونانية لتخطر على الـ nous المصرى!

كان أساس طريقة التفكير اليونانية الأساسية متناقضًا تناقضًا تامًا مع طريقة التفكير المصرية . فلم تكن الحرية ، وحرية التأمل فى الطبيعة والإنسان، وحرية الانتقاد مُثُلاً مصرية . إذ لم يكن الهدف المصرى هو الحرية ، بل السعى إلى التوافق مع ما يُفهم أنه نظام دائم ومقدس وطبيعى فى قانون ماعت . وكان المصريون يرون أن الإنسان جزء من نظام ماعت الطبيعى الأزلى ومكانه وإمكانياته داخل هذا النظام جرى تحديدها منذ زمن بعيد فى زپ تپى (الزمن الأول)، أى زمن الخلق، وقننها لاهوت هليوپوليس وهرموپوليس ومنف وغيرها من الأنساق اللاهوتية بعد عام ٣١٠٠ ق . م .

ما كان ليخطر على nous معظم الفلاسفة العلماء اليونانيين (باستثناء فيثاغورس على نحو واضح) أن يضعوا أنفسهم داخل نسق يسيطر عليه السحر والحلول؛ أى نسق على النمط المصرى . و بات ما كان يراه الكهنة وعلماء اللاهوت وصانعو الأساطير اليونانيون طبيعيًا فى القرون السابقة لثورة القرن السادس ق . م - الديانة التعددية واللاهوت والطقوس السحرية - مكروهًا من معظم الفلاسفة العلماء اليونانيين الذين ازدهروا فى الإسكندرية منذ حوالى عام ٣٢٠ ق . م حتى ما بعد عام ٢٠٠ ميلادية بكثير .

كانت الرؤى اليونانية تتناقض على نحو خاص مع المفاهيم الأوزيرية الخاصة بمركزية الحياة الآخرة كهدف للبقاء الأبدى للجسد والأرواح التى يحتاج كل منها الآخر كى يظل خالداً . ومن المهم أن الفلسفة اليونانية (أو الدين اليونانى) لم تسهم إسهامًا ذا شأن فى نظرية الحياة الآخرة . كما أنهما كانا متعارضين تعارضًا شديداً مع التأكيد المصرى على الجسد فى الحياة الدنيا ومتعارضين فى العادة مع بقائه فى حد ذاته فى الحياة الآخرة . فقد كان اليونانيون يرون أن الجسم مادة دنيا وأن أهداف الحياة الدنيا هى الارتقاء الفاضل بالروح والحرية . وفيما عدا أتباع العبادات السرية ، لم يكن اليونانيون يرون معنى مهمًا أو أملاً فى الحياة الآخرة .

ونعرف أنه اعتباراً من زمن هيرودوت على أقل تقدير (ح. ٤٨٤-٤٢٠ ق.م) كانت الأفكار الفلسفية اليونانية لا تربطها أية صلة بالمصريين إلى حد أنها لم تأخذهم فى اعتبارها فحسب، بل كانت تزدريهم وتنظر إليهم على أنهم حمقى على نحو طفولى. ولم يحدث قبل القرن الثانى الميلادى، حين أُدخلت الأفكار والأخلاق اليونانية فى المسيحية وحين لم يعد المصريون مصريين حقًا، أن قَبِل المصريون بعض المُثُل المسيحية اليونانية.

أفزع جزء كبير من الفلسفة اليونانية المصريين حين اتصلوا بها لأول مرة. وأشار الكثير من الكُتَّاب اليونانيين، بالإضافة إلى هيرودوت، اعتباراً من القرن الخامس ق.م إلى أن المصريين كانوا ينظرون إلى الثقافة اليونانية باستعلاء نتيجة لما بلغته ديانتهم من ذرى. وينقل أفلاطون فى محاورة «تيمايوس» Timaeus عن كاهن مصرى «عجوز جدًا» قوله لسولون (ح. ٦٣٩؟-٥٥٩ ق.م): «... أنتم أيها اليونانيون جميعكم أطفال، وليس هناك شيء اسمه اليونانى العجوز... فجميعكم صغار العقل... ليس لكم عقيدة تمتد جذورها إلى التراث القديم ولا معرفة اكتسبت الوقار بتقدم العمر». وكان «الكاهن العجوز جدًا» فى سايس معجبًا بـ«القوة والشجاعة والمهارة الحربية والكرم» التى اتسم بها ما وصفه بـ«أروع وأفضل جنس من البشر وُجد على الأرض»، وهم الأثينيون الذين عاشوا قبل تسعة آلاف سنة، أما بالنسبة للأثينيين فى زمنه فقد «ابتُكرت الكتابة وغيرها من ضروريات الحضارة فحسب... ولهذا لابد أن تبدأوا من جديد كالأطفال، فى جهل تام بما حدث فى الجزء الخاص بنا من العالم أو فى الجزء الخاص بكم فى سالف الأزمان»[(١٦٨)]. ولكن ما اعتبره المصريون لا قيمة له فى العصر الذهبى للإنجاز الفلسفى والعلمى فى اليونان كان فى الوقت نفسه إشارة ناجحة إلى ما كانوا هم يمثلونه من الناحية الدينية، وكذلك حالة الجمود التى صاروا إليها. ومفارقة جمود الديانة المصرية، أو ربما نتيجتها، هى أنه بعد رفض الثقافة اليونانية لقرون من موضع الاستعلاء، فإنه بحلول القرن الثانى ق.م سمح المصريون طوعًا للأفكار الفلسفية والدينية اليونانية بتغيير طبيعة ديانتهم ونظرتهم الكلية.

---

(١٦٨) Plato, Timaeus and Critias, Translated with an introduction and an appendix on Atlantis by Desmond Lee, Penguin Books, London, 1977, Timaeus, 22, pp. 34-35, 25, 38 and 23, p. 36.

أنجز معين الفلاسفة والعلماء اليونانيين الذى يبدو أنه لا ينضب السلسلة الكاملة من البحث فى طبيعة الكون وطبيعة الحياة وخاصة الأخلاق. ومن الناحية العملية كانت تلك الرؤى متناقضة تناقضًا حادًا مع الرؤى المصرية التقليدية، ذلك أنها جميعًا خلت عمليًا من التفكير الميثولوجي والسحرى أو رفضته وكانت لا تحتوى على لاهوت فى الغالب.

ربما استهل طاليس (بعد ٥٨٥ ق. م) المغامرة العلمية والفلسفية اليونانية. وبناء على القليل الذى نعرفه عنه - معظمه مصدره هيرودوت - يبدو أنه كان يسعى وراء الأسباب الآلية المادية الواضحة لكل شىء وكان يخالف ضمنيًا كل ما هو ميثولوجي ولا يمكن تحديده تحديدًا عقلانيًا. ويبدو أن هذا يصدق على نحو بارز فى تنبؤه المحتمل لكسوف الشمس فى عام ٥٨٥ باستخدام الملاحظة، وفى تكنيكه الخاص بالملاحة البحرية باستخدام النجم القطبى الدب الأصغر، وتحديده أنه سيكون هناك محصول زيتون وفير، بناءً على الظروف الفلكية الشتوية. وعلاوة على ذلك أرجع أرسطو الفضل إليه فى افتراضه أن الماء هو «الكيان الأصلى» و«السبب الأول» لكل شىء، وأن كل شىء يحتوى على الماء وأن الأرض «تطفو» على الماء.

ويبدو أن طاليس وضع أسس التفكير الدنيوى المادى غير الميثولوجي. وحتى إذا كان من المحتمل أنه لم يكن واعيًا بأنه يفعل ذلك، فقد أدى هذا حتمًا إلى الفصل بين المعرفة والدين، وإلى الإلحاد. وكانت ديناميكية مقاربة طاليس تعنى ضمنًا انهيار المفاهيم الأساسية للتعددية المصرية؛ أى كون الطبيعة حيوية وأن لها شخصية وإرادة إلهية. كما قضت مقاربة طاليس ضمنيًا على الادعاء التوحيدى الخاص بكون الإله الخالق أصل الطبيعة والإنسان، وأن لديه غرضًا ما ويضع خطة دقيقة ومحددة للطبيعة والإنسان.

يبدو أن الجدل حول ما إذا كان طاليس قد قال إن «كل شىء كان زاخرًا بالآلهة» كما ذكر أرسطو قد يستمر إلى الأبد. فمن المؤكد أن مثل هذه العبارة لا تتناسب مع رؤيته المادية الآلية غير الحيوية animistic للطبيعة التى أصلها الماء دون تسميته لإله الماء.

كما أن الجدل حول ما إذا كان طاليس قد زار مصر بالفعل وافترض نظرية تتعلق بفيضان النيل السنوى ووضع نظامًا لحساب ارتفاع الهرم باستخدام ظله، وكذلك العرف، أو الأسطورة، القائل بأنه جلب الهندسة إلى اليونان من مصر، ربما لن يُحل أبدًا كذلك.

وعلى أية حال فإن الثلاثة أو أربعة أقوال وأفعال التى يمكن نسبها على نحو معقول إلى طاليس ومن أعقبه بين الفلاسفة العلماء فى ميليتوس(*) لم تكن سوى المحاولة الأولى فى التاريخ للفهم القائم على الموقف المادى-الدنيوى العقلانى النقدى القابل للتعديل فى مقابل المقاربة القديمة الميثولوجية والحلولية الحيوية وغير القابلة للتغيير، وخاصة المصرية. وقد بدأت المعرفة كما نفهم نحن هذا المصطلح فى الوقت الراهن مع طاليس. وقال تشرشل إنه «لم يحدث قط أن كان هناك هذا القدر الكبير الذى تدين به الكثرة للقلة»، وبالنسبة لطاليس يمكن القول بأنه لم يحدث قط أن أدى القليل جداً إلى الكثير جداً.

كان أناكسيماندر (المولود فى ح. ٥١٠ ق. م) يعتقد أنه كان هناك جوهر مادى أساسى - المطلق - انطلق منه عالمنا وعوالم أخرى بحرية فى الفضاء وتطورت. ويرى أناكسيماندر أن الحيوانات وُلدت من الرطوبة حين تبخرت تحت حرارة الشمس، ثم تطور الإنسان من الحيوانات. وكان يؤمن بأنه فى العالم المادى والعالم البشرى تنازعت الأضداد مع بعضها وأدت إلى تصحيح دورى لأشكال الظلم، وهو نوع من الآلية الأخلاقية ذاتية الحركة. وقضى هذا النسق على دور الآلهة والحاجة إلى استرضائها، وتلك المفاهيم غريبة بالمرة على النسق المصرى.

انتقد زينوفان (بعد ٥٢٠ ق. م) سلوك الآلهة التعددية غير الأخلاقى والمشين وانتهى إلى أنها أشياء ملفقة من صنع خيال الإنسان خُلعت عليها صفات بشرية. وآثر زينوفان وجود إله وحديوجودى متطابق مع كلية الكون يفهم كل شىء ويؤثر على شىء، ولكنه كان يعتقد أن من المستحيل على أى إنسان أن يفهم الحقيقة المتعلقة بالآلهة. ومن الواضح أن طبيعة إله زينوفان كانت تتعارض تعارضًا جوهريًا مع المفهوم المصرى للآلهة.

علاوة على ذلك كانت الميثولوجيا والديانة المصرية أقل خصوبة من ديانة السومريين السابقة وديانة اليونانيين اللاحقة من حيث المفهوم والشعور بأن البشر ألاعيب فى أيدى الآلهة القديرة التى لم تكن أخلاقية بالضرورة. وهناك القليل جداً من النصوص المتشائمة التى تتسم بهذا الطابع فى الأدب المصرى - «نصائح إيپور» و«الخصام بين

(*) مدينة آيونية قديمة تقع فى غربى آسيا الصغرى داخل أراضى تركيا الحالية احتلها اليونانيون حوالى عام ١٠٠٠ ق. م وازدهرت كمركز للتعلم - المترجم.

الإنسان وباه» والقليل من «أغانى عازف القيثار» و«تعاليم بردية إنسنجر» ـ وهى جميعًا تتعلق بعصور غير نمطية من الفوضى والانحطاط . وكذلك ليس هناك أثر لكون المصريين يصدرون أحكامًا على سلوك آلهتهم، حتى وإن تصرفت تلك الآلهة بوحشية فيما يتعلق بالإنسان أو لم تتبع قوانين السلوك التى كانت المعيار المقبول من البشر . وكان المصريون يرون أن النقطة الأساسية تظل باستمرار هى أن الآلهة وهبت الإنسان البُنى الدينية والأخلاقية والمجتمعية الطبيعية الصحيحة . ورغم السلوك المشين لكثير من الآلهة المصرية، لم يكن أى مصرى يجرؤ على تحديها مثلما تحدى زينوفان الآلهة اليونانية .

أعلن أناكساجوراس (ح. ٥٠٠-٤٢٨ ق . م) أن الـ nous مستقل وله سلطة على كل شىء . وقد حوكم بتهمة الإلحاد وأنكر على أية حال وجود أصل إلهى للعالم، وآثر أن يكون هناك نوع من العملية الآلية للخلق . وكانت آراء أناكساجوراس موجهة إلى قلب التفكير على النمط المصرى الذى وضع كل شىء فى أيدى الآلهة دون أن يكون هناك شىء تقريبًا فى أيدى الإنسان المستقلة وعقله، nous، رفيع المنزلة .

انتهى پروتاجوراس (ولد ح. ٥٠٠ ق . م)، وهو أول صوفى وربما أول لاأدرى agnostic، فحسب إلى أنه لا وجود لشىء اسمه المعرفة الموضوعية وأن الفرد والمجتمع وحدهما يمكنهما وضع المعايير: «الإنسان مقياس الأمور كافة . . .» وهنا كذلك نتعامل مع نمط من التأمل الإنسان العقلانى لم يكن العقل المصرى قد بدأ فى إدراكه .

ارتقى سقراط (ح. ٤٦٩-٣٩٩ ق . م) بالشك الفردى والبحث والمعرفة الذاتية إلى مستوى البحث الأعلى عن الأخلاق والوضوح والحقيقة . ويبدو أن الفضيلة، بمعنى البحث عن المعرفة وسيطرة العقل على الجسد، هى القيمة التى مارسها سقراط . بل إنه لا حاجة إلى القول بأن سقراط لم يكن موجودًا على نفس الكوكب الذى يوجد عليه المصريون . وكان نمط السمو الأخلاقى والأخروية الذى تبناه سقراط ويبدو طبيعيًا جدًا بالنسبة للفلاسفة الرواقيين Stoic اليونانيين اللاحقين، وحتى للأفلاطونيين الدينيين أساسًا، سيبدو مضحكًا فحسب للمصريين . ومع ذلك، ومن المفارقة، أن كانت الرؤية الأفلاطونية الجديدة التى أدخلها اليونانيون مصر، وخاصةً خلال القرن الثانى الميلادى، هى التى كان لها دور مهم فى القضاء نهائيًا على الرؤية المصرية .

ربما أدرك بعض المصريين قبل زمن سقراط بكثير، مثل پتاح حتپ الأسطورى (ح. ٢٤٠٠ ق.م؟، ح. ٢٣٤٥-٢١٨١ ق.م؟) قيمة النمط السقراطى الخاص بالسلوك الفاضل بالنسبة لبعض الناس، ولكنه كان سيفزعه تطبيقه الكامل، إلى حد تفضيل الحقيقة والأخلاق فى مواجهة الموت المهدد به الشخص. وربما كان پتاح حتپ سيوصى سقراط بالسلوك النفعى الخانع لرؤسائه السياسيين ولقضاته، وبأن لا يقول شيئًا عن التعاويذ السحرية. من ناحية أخرى كان پتاح حتپ سيمتدح السلوك الفاضل السقراطى تجاه الناس الذين يقبلون هذا السلوك أو الناس الفقراء.

افترض ديموكريتوس (بعد ٤٢٠ ق.م) أن كل شىء مصنوع من ذرات مادية وأن العالم يعمل طبقًا لقوانين آلية دون غرض أو غائية، وأنه إذا كان هناك وجود لإله خالق، فلابد من وجود ما يخلق الخالق. ويشبه هدف الحياة فى نظر ديموكريتوس إلى حد كبير هدفها عند الفلاسفة العلماء اليونانيين الآخرين؛ أى الفضيلة والمتعة والاعتدال التى تجاهلت إشباع الرغبات الجسدية أو كبتتها. ورؤية ديموكريتوس لأهداف الحياة وللطبيعة غير الحيوية الآلية التى بلا غرض أو إرادة أو شخصية إلهية كانت ستعد جنونًا فى مصر. وربما كانوا سيرسلونه إلى دار الحياة بالمعبد كى يعالجونه بعلاج عالمى مثل «دچم» أو يُنظر إليه على أنه شيطان يحاول إعاقة الحفاظ على نظام ماعت الطبيعى والحَقيقة.

وضع أفلاطون إلهًا طيبًا فوق كل شىء، إلا أنه كان يعتقد أن القوانين العقلانية لا ترتبط ارتباطًا مباشرًا بالوجود الذى يتحكم فيه الخالق. وكانت الفضيلة والعقل السقراطيان المتقشفان هما المحك بالنسبة له. ورغم عبقرية أفلاطون فى التفكير والاستنتاج واعتقاده أن السلوك الأخلاقى لا يعتمد على إرادة الآلهة أو موافقتها، فقد سار فى عكس الاتجاه ما قبل السقراطى نحو الإلحاد وأعاد الآلهة والميثولوجيا بقوة إلى الفلسفة اليونانية؛ إذ كان يعتقد أن العالم والخير أبديان وأنه لا يمكن للإنسان فهم الفضائل المطلقة، إلا أن العقل يمكنه اكتساب المعرفة والجسد عقبة فى سبيل المعرفة، والروح خالدة. وقد تصور يوتوبيا سلطوية يحكمها أرفع الناس مقامًا، أى الأرستقراطيون الذكور ذوو الأصل والقدرة على التفكير الذين على قدر من الثراء يجعلهم لا يعملون ويكرسون أنفسهم للفلسفة.

كان مزيج أفلاطون من السياسة والدين وازدراؤه للعلوم التجريبية، بالطبع، يتفق جزئيًا مع الموقف الدينى المصرى التقليدى والنظام التراتبى الاجتماعى السياسى. ومع أن أفلاطون لم ينسب قدرات فلسفية للمصريين، فالواقع أنه آمن بفكرة أن مصر القديمة كانت لديها حكمة دينية عظيمة وكذلك معرفة بأصول الأمم، بما فى ذلك أثينا وقارة أطلنطس الأسطورية. وكان معجبًا بنظام الملك الكاهن المصرى، والأساليب التعليمية للشباب، والتحنيط. كما كان يعتقد أن أناكسيماندر وفلاسفة يونانيين آخرين وسولون زاروا مصر.

ومع ذلك، وبالرغم من تأكيد أفلاطون الشديد على العقل والعقلانية، فمن المحتمل أنه كان يمثل هو وديموكريتوس، بنسقه الآلى تمامًا الذى لم يترك مكانًا ملموسًا للمقدس، النموذجين الأبرز للاختلاف اليونانى فى مقاربة التفوق المصرى للسحرى والمقدس والجسد وقوى الطبيعة.

اعتقد أرسطو فى «الميتافيزيقا» أن هناك «مبدأ أول»، أى مادة أساسية وواقع أساسى «أبدى وثابت» وهو مصدر كل شىء. كان هذا «المحرك الثابت» إلهًا، ولكن أرسطو يؤيد الاعتقاد «التقليدى» بأن الأجرام السماوية (النجوم والكواكب) مقدسة. وبناءً على حسابه لعدد الأجرام السماوية (٤٧ إلى ٥٥)، فمن المفترض أنه كان هناك ما بين ٤٧ و٥٥ «محركًا ثابتًا» لمفترض أن يكون هناك ما بين ٤٧ إلى ٥٥ إلهًا.

افترض أرسطو أن الـ nous هو الحدس العقلانى وأن التأمل والفضيلة الطوعية التى تقيد الرغبة الجسدية هما أسمى المنافع. وكان يعتقد مثل أفلاطون أن الفضيلة العليا من نصيب القلة وأن الرق له ما يبرره. وكان مفهوم الفضيلة الأخلاقية عن أرسطو - الـ meson، أى الوسطية الفاضلة بين الإفراط والتفريط، أى عدم الاستزادة من أى شىء، ولكن مع عدم التفريط - يشبه على نحو مذهل الرؤى الأخلاقية الحكيمة، والرفيعة، التى عبَّر عنها الوزير پتاح حتپ، ربما قبل ذلك بحوالى ١٨٠٠ سنة، إن نحن التمسنا العذر لإصرار پتاح حتپ على السلوك النفعى البراجماتى القائم على القيم التراتبية.

اختزل أبيقور (ح. ٣٤١-٢٧١ , ٤م) الأخلاق إلى الاعتبارات العملية للمتعة الفكرية والألم بصفة عامة. وقد استنتج أن مشكلة المعاناة والشر فى الحياة الدنيا لا يمكن حلها ولا تبريرها، ولا يمكن أن توجد الحياة الآخرة، وإذا كان للآلهة وجود

فهى لا تقوم بدور إيجابى. ولا حاجة إلى القول إن مثل هذه الآراء تبدو مهرطقة وغبية بالنسبة للمصريين.

ربما لم تكن هناك مدرسة للفلسفة اليونانية بخلاف الرواقيين أكثر تماثلاً للرؤية العقلانية اليونانية المتسمة بالغلو وأكثر تعارضًا مع الرؤية السحرية المصرية. واعتمد زينون (ح. ٣٣٦؟-٢٦٤؟ ق.م) على ميراث سقراط وأفلاطون الخاص بتفوق العقل، حيث ألغى العواطف والأهواء تمامًا، وارتقى بالعقل والمنطق إلى مكانة المنفعة الأسمى، وقضى بطريقة ديمقراطية أن الجميع يتمتعون بالقدرة على التفكير والاستنتاج، وقرر أن هناك قانونًا أخلاقيًا عالميًا غير مرتبط بالآلهة، وأعلن أن الآلهة أسلاف للبشر أُلِّهوا لأنهم كانوا أبطالاً ومحسنين.

لا يمكن أن يكون هناك مصرى تكيف مع النسق الرواقى، حتى بعد تسرب الكثير من الأفكار اليونانية إلى حياة المصريين. ولابد أن الإصرار الرواقى الشديد على تحمل أى نوع من المصائب بهدوء غير مفهوم إلى حد كبير بالنسبة للمصرى الفرد الذى كان يسعى باستمرار سعيًا جادًا، وخاصة بالتمائم، إلى التأثير على الآلهة بالطرق السحرية من أجل الحماية وللتخلص من المصائب ولإلقاء التعاويذ على الآخرين. وربما كان هذا الاعتقاد الرواقى الأساسى أكثر استغلاقًا على الفهم بالنسبة للنسق الثيوقراطى الخاص بالدولة المصرية الذى كان يعتمد على التأثير السحرى على الآلهة وتحقيق الهيمنة الإمبريالية على جيرانها.

ربما كان مجال الأخلاق هو الذى فيه الفرق بين التأمل الفلسفى اليونانى وطريقة التفكير والشعور المصرية أكبر ما يكون. فقد كان معظم التأمل الأخلاقى اليونانى مستقلاً إلى حد كبير وحدث بعد زمن طويل من اختفاء صراع المصريين مع الأخلاق تحت سطح انشغالاتهم، ولكنه كان رغم ذلك رفضًا واقعيًا لمعظم اللاهوت المصرى المتعلق بطبيعة الأخلاق. وفى الغالب كان اليونانيون يرفضون ضمنًا وبشكل كبير الرؤية السحرية المصرية القائلة بان السلوك البشرى، أو الأخلاق، جزء من النظام الطبيعى الأزلى الذى لم يحدده الإنسان ولا يمكنه تحديده. وفتح اليونانيون الطريق للمقاربة اللادينية البراجماتية للأخلاق، ولنوع من الأسئلة القائمة على بحث الإنسان عن الحقيقة. فقد قلب الفلاسفة اليونانيون الأخلاق رأسًا على عقب بتخيلهم ما يبدو

أنها كل الاحتمالات الأخلاقية المتاحة للإنسان. وقد أتوا بآراء تتراوح بين تحتيم السلوك الأخلاقى والأخلاق الانتقائية الطوعية والأخلاق الإلهية والسلوك الأخلاقى الذى يقرره الإنسان وحده.

كما هو الحال عند الفرس والعبرانيين والمسيحيين، كانت الأخلاق ـ الفضيلة ـ هدف الحياة عند اليونانيين، ولكن عبقرية اليونانيين هى محاولة جعل الأخلاق قيمة فى حد ذاتها واعتبارها فى كثير من الأحيان القيمة الأساسية للحياة. وكانت الأخلاق جوهرية بالنسبة للفلاسفة اليونانيين إلى حد أن معظمهم لم يكن يتصور أنها تعتمد على أى مجال آخر، بما فى ذلك الدين. وكان اليونانيون يرون أن السلوك الأخلاقى يقوم على الفهم البشرى. وكان هذا الرأى يؤمن به سقراط الذى كان يرى أن الأخلاق هى القيمة العليا وليس الدين وآلهة أثينا، كما كان يؤمن به فلاسفة مثل أفلاطون وأرسطو اللذين كانت لديهما خيارات دينية قوية، وزينون والرواقيون الذين كانوا ينظرون إلى الفضيلة على أنها المنفعة الوحيدة والشىء الذى يعتمد فقط على الإرادة الحرة للفرد، أبيقور الذى اختزل الأخلاق إلى إدراك ما هو مؤلم وما هو مبهج. بل إن أحد المعانى الضمنية لتفكير الفلاسفة الأوائل مثل طاليس وأناكساجوراس هو أن الأخلاق التى من صنع الإنسان أمر ممكن.

ومع ذلك كان هناك القليل من الفلاسفة العلماء اليونانيين الذى كانوا قريبين من الرؤى المصرية. ومن بين الفلاسفة ما قبل السقراطيين، افترض فيثاغورس (بعد ٥٣٠ ق. م) رؤية متطابقة تقريبًا مع الفكرة المصرية القائلة بأن الديانة السحرية هى بنية الحياة الأساسية وقريبة كذلك من المعتقدات الخرافية الطوطمية على النمط المصرى. وبالإضافة إلى اكتشافاته الرائعة فى الهندسة والفلك، فقد كان مخترع النسق الغريب لتقمص الأرواح وإعادة الميلاد والأشخاص الأرفع مقامًا وحب الحكمة وشر إذكاء النار بقضيب حديدى. وكان فيثاغورس كذلك متشددًا بشأن عدم أكل الفاصوليا، تمامًا مثلما يخبرنا هيرودوت أن «الكهنة [المصريين] ، لا يطيقون رؤيتها، حيث يعتبرون الفاصوليا نوعًا نجسًا من البقول»[١٩٦] . ولولا إعلانه (الصحيح) بأن الأرض كرة وموهبته العلمية، لكاد يصبح مصريًا قديمًا ذا تفكير سحرى العواطف محور حياته.

(١٦٩) Herodotus, Books I-II, 2.37.5.

ومع ذلك، فلابد من التعامل مع الأساطير التى تروى عن اكتسابه معرفته من مصر بقدر كبير من التحفظ، حيث إنها تفتقر إلى أى دليل أو أرجحية.

كان پارمنيدس (بعد ح. ٥٠٠-٤٥٠ ق.م) نوعًا من المنطقة الوسطى بين طريقتى التفكير المصَرية واليونانية اللاحقة. فقد افترض بشكل أساسى أن ما هو موجود هو وحده الحقيقى، وأنه من المستحيل ألا يكون حقيقيًا، وأن هذا الوجود لا يمكن أن يأتى من اللاوجود. إلا أنه افترض كذلك أن كل شىء يظل دائمًا، أى أبديًا، وأنه لا شىء يتغير، وأن الميلاد والموت مجرد مراحل وأسماء وأوهام. وقال إنه لا يوجد غير الحقيقة والوهم، وأنه يبدو أن الحقيقة مصدرها «الواحد»؛ وهو ما يبدو أنه يُعَرِّفه بأنه كائن أشبه بالإله وواقع مادى وحد وجودى.

قرَّب هذا پارمنيدس من الأسلوب المصرى لوصف الكون والوجود وليس تطويرهما، أى ليسَ السَعى وراء التقدم. ومع ذلك، فإن هذا يبعد پارمنيدس كثيرًا عن الرؤية المصرية الخاصة بخلق الكون من الشواش المائى، وعن مذاهبَ الحَياة الآخرة المصرية، وعن الفكرة المصرية الخاصة بالحقيقة باعتبارها شيئًا يرتبط ارتباطًا صارمًا بالنظام وليس شيئًا موجودًا، وهو ضرب من الطريقة الميتافيزيقية للحياة. وكان پارمنيدس يشبه هيراكليتوس من بعض النواحى؛ فقد جسَّد جوانب الرؤية الدينية الميثولوَچية المصرية ووصل بمذهبه الخاص بما هو كائن وما هو غير كائن إلى رؤية عقلانية متفاقمة على نحو نموذجى فى يونانيتها تتسم بدرجة مرتفعة من التفكير الصارم فى منطقيته الذى تجاوز الحد إلى الميتافيزيقا الدينية.

ربما تقع راديكالية الرؤية اليونانية ومعارضتها الشديدة للرؤية المصرية بين پروتاجوراس وسقراط، أى بين ادعاء پروتاجوراس بأن الإجابة الأكيدة مستحيلة، وأن«الإنسان مقياس الأمور كافة»، وأنه لابد من تحديد سبيل معقول أو براجماتى فقط باستخدام الوسائل البشرية، وتلميح سقراط بأن على الفرد أن يدرك هدفه على غير ترتيب منه أثناء بحثه الميتافيزيقى عن الوضوح والحقيقة والأخلاق. وهذه الرؤى اليونانية، وخاصة محاولة جعل الأخلاق محكًا لكل شىء فى الحياة - وهو ما أصبح دعامة طريقة التفكير الغربية - تتعارض تعارضًا تامًا مع المعتقدات المصرية الأساسية الخاصة بسيطرة الآلهة فى إطار نظام محتم ومقرر سلفًا ودائم.

دمج المسيحيون الرؤى العبرانية واليونانية والمصرية معًا. فقد خفف المسيحيون المفاهيم التوحيدية العبرانية وضخموا المفاهيم الأخلاقية العبرانية. والتأثير الميتافيزيقى اليونانى قوى جدًا، وخاصة من خلال پلوتينوس (٢٠٥-٢٧٠ ق.م) الذى وُلد فى مصر وأسس الأفلاطونية الجديدة وافترض فكرة أن الأرض والبشرية ملوثتان وأن الإله وحده الكامل والصالح؛ وهو مفهوم أصبح عقيدة مسيحية محورية. والجذور اليونانية والمصرية فى الشعائر والعادات واللاهوت عديدة. ومن المحتم أن تؤدى المقارنة بين الديانتين المصرية والمسيحية إلى التكهن بأن مصر كان لها دور محورى فى تطوير المسيحية، من خلال اليهودية وبشكل مستقل، بالرغم من الغياب التام تقريبًا للدليل الرسمى. وربما كان الكثير من المعتقدات والشعائر المسيحية الرئيسية قد وضع باستخدام توليفة غريبة من التأثير المصرى وموقف الرفض القوى للممارسات المصرية وتطوير المفاهيم اللاهوتية التى نشأت فى مصر. وكما رأينا فى الفصل التاسع، كان كذلك للتقاليد المصرية والمسيحية المبكرة فى القرون الأولى من عصرنا تأثير مباشر على المسيحية فى مجالات عديدة، بدءًا من طبيعة يسوع حتى عبادة تماثيل يسوع ومريم والقديسين وحتى حياة الرهبنة.

عارضت المسيحية المبكرة، مثلها مثل اليهودية، فى اتجاهها العام، وبالأخص مضمونها الأخلاقى، الرؤية المصرية معارضة قوية. والواقع أن الكنيسة المسيحية المبكرة كانت معارضة للممارسات المصرية التقليدية ومركزية السحر من الناحية الأخلاقية مثل معارضتها حرفيًا لطريقة التفكير المصرية، كما كان اليهود معارضين لها. ومع ذلك فما جرى، على نحو كبير وينطوى على المفارقة، هو الرفض المسيحى لمصر مع الحفاظ على الكثير من المعتقدات والطقوس السحرية المحوَّلة. ولم يُدرس التأثير المصرى على المسيحية الدراسة الكافية وعادة ما يقدر بأقل من حجمه بكثير.

الأثر المصرى واضح فيما يتعلق بالصلة السحرية تقريبًا بين الإيمان والخلاص، وبين يسوع المخلِّص ونعيم الحياة الآخرة المستقبلية، وكذلك بين الثنائى يسوع ومريم والثنائى حورس وإيزيس. ويبدو من المستحيل ألا يُمنح دور لأوزيريس المخلِّص والخلاص ولاهوت الحياة الآخرة فى اللاهوت المسيحى. ويبدو أمرًا محتملاً إلى حد كبير أن

أوزيريس ومعه مفهوم الفرعون الإله كانا صورتين سبقيتين لكل من الملك/ المخلِّص المنتظر العبرانى وتحوله المسيحى إلى مفهوم يسوع ابن الله الذى يموت ويُبعث. وفى نقطة ما كان أوزيريس ويسوع يقدمان الشيء ذاته؛ وهو الخلاص السحرى فى الحياة الآخرة. بل إن«الموتة الثانية» المُفزعة فى الحياة الآخرة المصرية ربما يكون لها صدى عند يوحنا فى «رؤيا يوحنا اللاهوتى» الآية ٢١ : ٨ (*) . وكما رأينا فى الفصل التاسع فإن الاختلاف الأساسى بين المسيحية والنسق المصرى هو الأخلاق والأعمال، حتى وإن لم يحل اللاهوت المسيحى خليط الإيمان والأعمال والقضاء والقدر الذى ينطوى عليه الفوز بالحياة الآخرة المسيحية.

ومع ذلك فهناك اختلافات كبيرة أخرى بين أوزيريس ويسوع، بالإضافة إلى الاختلاف الضخم فى المفاهيم الأخلاقية بينهما. فقد كان أوزيريس صورة للأب، بينما كان يسوع صورة للابن. وتجسد يسوع كإله بلا رغبة جنسية، فى حين كانت لأوزيريس رغبة جنسية هائلة. فالإله أو الإلهة التى بلا رغبة جنسية هائلة أمر لم يُسمع به فى مصر أو أى مجتمع قديم آخر قبل الاختراع العبرانى ليهْوِه اللاتزواجى وظهور صورة مصغرة منه مع مجيء يسوع.

ربما كان التأثير اللاهوتى المصرى الرئيسى الآخر على المسيحية هو لاهوت منف الخاص بخلق العالم من خلال قلب (عقل) الإله پتاح وذكائه ولسانه/ كلمته. ويحمل هذا اللاهوت تشابهًا مذهلاً مع الرسول يوحنا المسيحى فى نهاية القرن الأول الميلادى: «فى البدء كانت الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله. . . والكلمة صار جسداً [تجسد يسوع] وحل بيننا. . . ويُدْعى اسمه كلمة الله»(١٧٠) . كما رأينا، فإنه بالرغم من الشكوك التى لا تزال قائمة، فمن غير المحتمل أن يعود لاهوت پتاح/ منف إلى الدولة القديمة المصرية (ح. ٢٦٨٦-٢١٨١ ق.م)، إلا أنه رغم ذلك فمن الممكن إلى حد كبير افتراض أنه كان له تأثير عالمى اعتباراً من القرن الثامن ق.م. ويدخل فى مجال الاحتمال أن يكون لاهوت پتاح/ منف قد أثر على العبرانيين، وخاصة فى أسطورة الخلق («وقال الله فليكن نورٌ فكان نورٌ») وعلى إشعياء («هكذا تكون كلمتى التى تخرج من فمى. . . تعمل ما سررت به. . .»)(١٧١) وعلى فكرة اللوجوس، الكلمة، أو «العقل» الذى يحكم الكون، وتسرب إلى اللاهوت المسيحى.

(*) وأما الخائفون وغير المؤمنين والرَّجسون والقاتلون والزناة والسحرة وعبدة الأوثان وجميع الكذبة فنصيبهم فى البحيرة المتقدة بنار وكبريت الذى هو الموت الثانى» ـ المترجم.

(١٧٠) إنجيل يوحنا ١ : ١ و ١ : ١٤ ورؤيا يوحنا اللاهوتى ١٩ : ١٣ .

(١٧١) سفر التكوين، ١ : ٣ وسفر إشعياء ٥٥ : ١١ .

ربما تأثر التحويل المسيحى لنسق الإله الخفى الواحد العبرانى إلى توحيد ثالوثى متعدد الأشكال يؤدى فيه ابن الإله الحال المرئى مؤقتًا دورًا رئيسيًا بالنسق الثالوثى المصرى، وبشكل أخص ثالوث آمون/ رع/ بتاح العضوى المتكامل. وربما يفسر هذا إلى حد ما النجاح السريع للمسيحية فى مصر اعتبارًا من القرن الثالث الميلادى، وإن كانت فى النهاية نسخة مصرية؛ أى المفهوم المونوفيزى المسيحى المصرى القائل بأن يسوع، الابن، له طبيعة واحدة، إلهية، تستوعب البشرى (كالفراعنة القدامى!).

وعلى أية حال فقد كان الثالوث وأهميته أمرًا جعل المصريين، بما لديهم من ثواليث كثيرة وآلهة مدمجة وآلهة تعد أوجهًا لآلهة أخرى، يشعرون بالألفة. بل إن عالم مصريات بارز مثل چون أ. ويلسون (١٨٩٩-١٩٧٦م) ادعى أن المصريين القدماء كانوا مونوفيزيين منذ العصور القديمة، حيث كانوا يتعرفون على «الأشياء المخالفة» ولكنهم يشعرون بأن «تلك الكائنات ذات جوهر أساسى مفرد...»[(١٧٢)] الروح القدس، وهو الشخص الثالث فى الثالوث، مستمدة من «رواخ ها قُدُش» العبرانية، أى النفس المقدس لمبدأ الحياة، وربما تكون هى نفسها قد تأثرت بقوة «عنخ» ومبدأ الحياة المصرية نفسه. وفى قرون المسيحية الأولى، كانت المسيحية المصرية ترفض فكرة أن الروح القدس مساو للرب. فقد كان المسيحيون المصريون، وخاصة اللاهوتى السكندرى أوريجن (١٨٥-٢٥٤ ميلادية)، يرون أن الروح هى التى تحرك الكنيسة، وليس الخلق بكامله. وهذه الرؤية كروح وحامٍ وحليف قريبة من مفهوم الروح، كا، المصرية.

والروح القدس باعتبارها قوة تهب الكثير من العطايا، بما فى ذلك «الألسنة الأخرى» والتوجيه الروحى حين كانت تحل داخل أحد الرسل أو المؤمنين، يمكن أن تكون قد تأثرت بجوانب الروح والحليف والحارس والقوة الخاصة بكا.

ومن الغريب أن مفهوم الروح والجسد الثنائى، وهو أمر جوهرى جدًا فى المسيحية، قد يدين بشىء ما لـ«با» المصرية، تلك الروح الجوالة، بالرغم من المفهوم المصرى الأساسى القائل بأن الروح لا يمكنها البقاء بدون الحفاظ على الجسد. فقد كانت البا تعيش مع الآلهة ولكنها كانت تزور الجسد الميت، مما يشير إلى أن الفصل بين الجسد والروح ممكنًا.

(١٧٢) Wilson, John in The Intellectual Adventure of Ancient Man, p. 66.

ويبدو أن وعاء القربان، حيث يُحفظ الخبز والنبيذ الخاص بالقربان المقدس، مشتق من قبة العهد التى ربما تدين بدورها، كما رأينا، بوجودها لرع پر المصرية، وقدس الأقداس، وويا، ومقاصير المراكب المستخدمة فى نقل الآلهة.

ربما مضى ج. إ. جورديف (١٨٦٦؟-١٩٤٩)، الذى كانت تعاليمه فى الأساس نوعًا من المسيحية الباطنية، إلى أبعد حد فى التقريب بين الديانة المصرية القديمة والمسيحية، ولكنه فعل ذلك بطريقة تتسم فى وقت واحد بالتناقض والخداع وعدم القابلية للإثبات. وتبنى جورديف فى بعض كتاباته الرأى المعتاد القائل بأن «. . . الديانة المسيحية باتخاذها المذاهب اليهودية أساسًا لها لم تغير سوى تفاصيلها الخارجية» ولكنه كان يؤمن فى نصوص أخرى بأن «الكنيسة المسيحية، والشكل المسيحى من العبادة. . . أخذ كله فى شكل جاهز من مصر، وليس من مصر التى نعرفها فحسب، بل من مصر. . . كانت موجودة قبل ذلك بكثير. وقطع صغيرة فحسب منها هى التى بقيت. . . و. . . نحن لا نعرف حتى أين حُفظت». وواصل جورديف كلامه ليقول إن «مصر ما قبل التاريخية كانت مسيحية قبل آلاف السنين من مولد المسيح. . . وكانت ديانتها تتكون من نفس المبادئ والأفكار التى تشكل المسيحية الحقة». وكان العنصر الملموس الوحيد التى أورده جورديف للدلالة على الصلة المصرية هو ما يسمى «مدارس الترديد» فى مصر التى أصبحت «نموذجًا لـ. . . شكل العبادة فى الكنائس المسيحية. . .»(١٧٣)

المشكلة هى أن أقرب ما يمكننا الوصول إليه من مفهوم «مدارس الترديد» فى مصر القديمة هو الطقوس «السرية» لموت أوزيريس وبعثه بمعبد أبيدوس؛ وهى الطقوس التى أقصى ما يمكن أن تصل إليه فى قدَمها هو الأسرة السادسة (ح. ٢٣٤٥-٢١٨١ ق. م)، أى حوالى ٧٥٠ سنة بعد عصور ما قبل التاريخ. وقد تدين الرواية الطقسية المسيحية لقصة يسوع بشىء ما لطقوس إحياء ذكر أوزيريس بمعبد أبيدوس، ولكن يبدو أن هذه الطقوس غير كافية إلى حد كبير لتبرير الأصل الكامل للكنيسة المسيحية فى

---

(١٧٣) Gurdjieff, G., All And Everything, Routledge & Kegan Paul, London, 1962, p. 1002 and Ouspensky, P.D., In Search of the Miraculous, Fragments of an Unknown Teaching, pp. 302-303.

مصر، وهو ما يبدو أن جورديف يفعله. وبالطبع فإن حجة جورديف بكاملها تهدمها إشارته إلى نوع ما من مصر عصور ما قبل التاريخ، وهو ما أثبت علم الآثار عدم صحته. إلا أنه يبدو أن جورديف يشير إلى تأثير مصرى عام على المسيحية لا يمكن رفضه بسهولة.

الخلاصة هى أنه عند التعامل مع التأثيرات المصرية على المسيحية المبكرة فإنه كثيراً ما تُطرح مشكلة الدليل الموثوق به، كما هو الحال بالنسبة لليهودية. ولكن كما الحال بالنسبة لليهودية أيضًا، فإن التشابهات من الكبر بحيث يستحيل ألا نأخذ فى الاعتبار معقولية التأثير المصرى الضخم على المسيحية؛ ما دام لا يغيب عن نظرنا الاختلافات الأساسية بين الاثنتين، وخاصة الطبيعة الثورية للحب والعفو والأخلاق المسيحية.

تفسير الأحلام المصرى باعتباره حلقة وصل بين العبرانيين واليونانيين الرومانيين وفرويد

يبدو من المحتمل أن الدور السحرى الأساسى لتفسير الأحلام، والأحلام المستثارة، والأحلام الموجهة فى المجتمع المصرى أثر على العبرانيين واليونانيين والرومان وكان له تأثير غير مباشر على نظريات فرويد.

ربما يعود استخدام الكثير من الشعوب للأحلام لاستنتاج وجود نفس أو روح أكثر كمالاً أو اكتمالاً وأن الروح هى التى تحلم إلى عصور إنسان نياندرتال. وكان ربط وظيفة الحلم بالأوامر والنصائح من الإله، والعلاج، والتحذير السبقى، والحياة الآخرة أمرًا من سعة الانتشار، قبل مصر وبعدها، بحيث لا يمكن استنتاج أى نوع من التأثير المصرى الأصلى عليها. ومع ذلك يبدو من المؤكد على أقل تقدير أن نسق المصريين المعقد للأحلام المستثارة والموجهة وشبكة أو قانون دلالات الأحلام الخاص بهم كان له تأثير على أنحاء العالم المتوسطى.

استخدم يوسف وموسى وصموئيل ودانيال والكثير غيرهم من الأنبياء العبرانيين الأحلام كوسيلة لما يفترض أنها إرادة الرب ولتفسير الأحداث والتكهن بها. وقد وُصف بعض أشهر الأحلام المصرية وتفسير يوسف العبرانى لها، وخاصة الحلم الخاص بسبع سنوات من الرخاء والوفرة وسبع من الجدب والمجاعة، وصفًا حيويًا فى العهد القديم.

بالرغم من وصف العهد القديم ليوسف بأنه أفضل من الكهنة والأعيان المصريين فى تفسير الأحلام، يبدو من المنطقى أن افتراض أنه كان هناك تأثير مصرى على العبرانيين فيما يتعلق بأهمية الأحلام ووظيفتها وتفسيرها. وفى ظل أسبقية الحضارة المصرية، فإنه من الصعب تخيل إمكانية استبعاد مجال أساسى مثل تفسير الأحلام من التأثير الشامل الذى كان للمصريين على العبرانيين.

يبدو كذلك أن تأثير نسق الأحلام السحرى المصرى على اليونانيين والرومان كان كبيرًا. فأثناء احتلال اليونانيين لمصر (٣٣٢-٣٠ ق.م) استخدموا النسق المصرى لاستثارة الأحلام والتحكم فيها داخل المعابد التى بنوها فى مصر وكرسوها للإله اليونانى المصرى سرابيس الذى اخترعوه. ويبدو أن نسق تفسير الأحلام الذى وصفه أرتميدوروس دالديانوس الإفسوسى (بعد القرن الثانى الميلادى) فى كتاب Onerirocritica يدين بالكثير للنسق المصرى. وكانت ممارسات الأحلام المستثارة والموجهة فى معابد دلفى ومنف وديلوس، وبعد ذلك فى روما، شبيهة بما كان يُمارس فى دور الحياة بالمعابد المصرية.

كان حلم الإمبراطور الرومانى قنسطنطين الشهير عن يسوع فى عام ٣١٢ الميلادى شبيهًا بالأحلام التحذيرية التى كان يراها الكثير من الفراعنة المصريين قبل المعارك الكبرى. وقد ظهر يسوع لقنسطنطين فى الحلم فى الوقت الذى كان فيه الإمبراطور الرومانى مؤمنا بالإله الرومانى Sol Invictus، أى الشمس التى لا نظير لها، وأبلغه أنه سوف ينتصر فى المعركة إذا وضع الحرفين الأولين من اسم يسوع على دروع جنوده. وبذلك بدأ اعتناق روما للمسيحية بحلم.

قد تبدو الصلات بين التأكيد المصرى والعبرانى على المدلول العميق للأحلام والدور الأساسى الذى قامت به فى عمل سيجموند فرويد (١٨٥٦-١٩٣٩) ضعيفة وغير واضحة، ولكن فرويد اعترف بالتأثير الكبير لعقله الباطن وخلفيته اليهوديين على عمله، كما أنه قام على أقل تقدير بدراسة سريعة للديانة المصرية وقرأ ما كتبه أرتميدوروس. وهناك بعض التشابهات المذهلة بين أوصافه الخاصة بعالم الأحلام وأوصاف قدماء المصريين والعبرانيين وغيرهم من الشعوب المتدينة القديمة التى كان للحلم عندها مدلول عميق ودور أساسى فى الحياة. وكان ذلك يتناقض تناقضًا حادًا

مع معظم علماء وأطباء زمنه الذين عزوا الأحلام إلى مثيرات مادية تقوم على المصادفة إلى حد بعيد.

الفرق الأساسى بين فرويد والمصريين والعبرانيين هو أن فرويد الملحد أشار إلى المجالات غير الدينية والنفسية - الـنقل والليبيدو (الطاقة الانفعالية المستمدة من الدوافع البيولوچية الأولية) - باعتبار مصادر المدلول العميق للأحلام، وليس المجال الدينى أو أى نوع من التحذير القبلى السحرى، وهى المجالات التى رفضها فرويد بالكامل.

ويرى فرويد أن الأحلام من بين أكثر أجزاء لا وعى الشخص صدقًا وغريزية، وهو الجزء الذى يعبر فيه عن أصدق مشاعره ورغباته ومخاوفه بلغة مشفرة - «عمل الحلم» أو «إخراج الحلم» dream work - بحيث لا يمكن للأنا المتحضرة والأنا الثانية alter ego عنده ممارسة الرقابة عليه. أما المصريون فكانوا يرون أن عالم الأحلام عالم سحرى خاص بالآلهة والشياطين والشواش الأزلى وفيه يلتقى الفرد بروحه الحارسة، الكا، أو أفضل أرواحه، فى صورة سبقية للحياة الآخرة.

استخدم فرويد المواقف والتخيلات والموضوعات المعتادة فى زمنه التى يشكل فيها الحالم «عمل الحلم» المشفَّر الخاص به، أى إخراج رغباته ومخاوفه غير الواعية العميقة، بينما استخدم المصريون المواقف المعتادة والتخيلات والموضوعات الخاصة بزمنهم فى نسق تحذيرى فى الأساس.

ومن الواضح أن التفسير الصحيح للأحلام التحذيرية على النمط المصرى - أى فك شفرة الحلم بالمصطلح الفرويدى الحديث - كان عظيمًا. والتشابهات بين النسقين الفرويدى والمصرى فى هذا المجال مذهلة. ولم يكن فرويد يؤمن بأن شفرة الدلالة الرمزية للموقف والموضوعات فى الأحلام يمكن أن تكون حصرية، ولكنه كان يؤمن مثل المصريين إلى حد كبير بأن الأحلام «نوع من الرسائل المكتوبة بالشفرة» التى يمكن «حل شفرتها» وأن بعض الظواهر يمكن تفسيرها تفسيرًا كليًا لا لبس فيه بطريقة رمزية.

كان التركيز على الرغبة الجنسية أساسيًا فى النسق المصرى كما فى النسق الفرويدى. وقد استخدم المصريون، كما رأينا فى الفصل الثامن، المواقف الجنسية للتنبؤ بالأحداث؛ فالرجل الذى يحلم بأنه ينظر إلى فَرْج امرأة سوف يعانى من مصائب كبيرة، وحين يحلم شخص بأنه يمارس الجنس مع بقرة فمعنى ذلك أن يومه سيكون لطيفًا، وإذا حلمت امرأة بأنها تمارس الجنس مع حصان فمعنى ذلك أنها ستكون عنيفة

مع زوجها، وهلم جرا. واستخدم فرويد شبكة من الأحلام المشفرة بمعنى معاكس للمصريين، حيث يُعزى المدلول الجنسى إلى الموضوعات المعتادة والمواقف التى تبدو مألوفة؛ فالسلالم الخشبية والدَرَج والمصاعد والطيران يعنى الجماع، والأسلحة الطويلة والمدببة والأشجار والعصى تعنى العضو الذكرى، والدواليب والصناديق والسيارات وحقائب اليد تعنى جسم المرأة، والمداخل والمخارج تعنى فتحات الجسم، والغرف تعنى النساء، والملوك والملكات يعنون الآباء والأمهات، الخ.

وكان لاختيار فرويد لرموز الأحلام معناه، فهى لم تكن متعسفة، حتى وإن كان الاتجاه الأساسى لنظامه كله، ولا يزال، محل خلاف. ومن ناحية أخرى، يبدو الاختيار المصرى لرموز الأحلام متعسفًا، بل ومضحكًا، بالنسبة للعقل الحديث، ولكن قد يرجع هذا بكل بساطة إلى أننا لم نعد ندرك السياق الذى كان يجعل تلك الاختيارات معقولة. ومن نواح كثيرة، كانت جذور عالم أحلام فرويد وشفرة أحلامه تعود إلى العالم الصناعى والدنيوى وكانت نسخة من عالم الأحلام المصرى القائم على أسس زراعية وسحرية ودينية. وبنفس الطريقة إلى حد كبير، يمكننا افتراض ظهور رموز وشفرات وتفسيرات جديدة تقوم على ثقافة عصر الكمبيوتر فى يوم من الأيام.

يمكن كذلك رؤية هُوَ id فرويد، الذى يراه على أنه الغرائز البدائية غير المنطقية الصادرة عن اللاوعى، إلى حد ما على أنه تعريف حديث للكا. ذلك أن قدماء المصريون كانوا يرون أن الروح الحارسة كا، النفس الحقة أو الأفضل، يمكن مقابلتها فى الأحلام. أما فرويد فيرى أن احتياجات ورغبات الهُوَ الغريزية الموروثة غير الواعية يعبَّر عنها فى الأحلام.

مصر كمصدر إلهام للجماعات الدينية السرية: حقائق ممكنة وخيال غير معقول

تعتبر معظم الجماعات الدينية السرية الغربية أن أول نسق سرى معقد للبشرية نشأ فى مصر القديمة، غير أن القليل جدًا هو المعروف عن مثل هذا النسق الخاص بما تسمى المعرفة السرية. ومع ذلك، فإنه على أساس تاريخى صارم يبدو أن الأنساق السرية الحديثة كافة، مع الاستثناء الواضح للنسق الهندوسى، تأثرت بالمصريين بطرق فعلية وخيالية.

ولابد من تمييز أوّلى بين الأنساق السرية التى تسعى إلى بحث القدرة البشرية وتطويرها والنظريات المجنونة والسحر، بما فى ذلك ما يسمى السحر الشيطانى. وليس من السهل وضع هذا التمييز بالنسبة لمصر أو بالنسبة لأى من الأنساق السرية اللاحقة؛ إذ يبدو أنها جميعًا تخلط أنساق الفهم والتطور والسحر غير المعقول.

من الواضح أن كل الجماعات السرية التى شيدت معابد كبيرة وكونت طوائف كهنوتية أنتجت أنساقًا سرية أو مجتمعات سرية. والأمثلة الشهيرة لذلك هى سومر وإسرائيل واليونان والهند وإفريقيا والمجتمعات الشامانية فى سيبيريا والأمريكيتين. ومن الواضح كذلك أن نسق المعابد المصرى، إلى جانب النسق السومرى، كانا أقدم تنظيمات المعابد المعقدة وأنه بحلول عصر الدولة الحديثة (ح. ١٥٥٠ ق.م) كانت شبكة المعابد المصرية هى الأكبر حتى ذلك الوقت، حيث كانت تضم مئات الآلاف من الكهنة بالمعنى الحرفى للكلمة.

يبدو ممكنًا، بل ومرجَحًا، أنه اعتبارًا من عصر الأسرة السادسة (ح. ٢٣٤٥-٢١٨١ ق.م) كانت المعابد المصرية الكبيرة مثل هليوپوليس ومنف وهرموپوليس وأبيدوس تنظم طقوسًا سرية. وفى عصر الدولة الحديثة (ح. ١٥٥٠-١٠٦٩ ق.م)، أعلن الكرنك ومعابد أخرى الإيمان بمذاهب يمكن تسميتها بـ«السرية» وربما كان العديد من دور الحياة فى المعابد يوزع على أقل تقدير بعض ما يسمى معرفة سرية، أى «المعرفة» التى لم تكن متاحة للكافة، بل لم متاحة للجميع داخل الطائفة الكهنوتية. ومن الواضح كذلك أن العديد من المفاهيم المصرية مثل أنساق الآلهة التسعة والأرواح الخمس تسربت إلى الكثير من الأنساق السرية مثل النجمة التساعية(*) والنجمة الخماسية(**) وأن تنظيم مصر لطائفة كهنتها وعمارة كهنتها المقدسة أصبحا نموذجين يحتذى بهما.

(*) ترمز النجمة التساعية لثمار الروح التسع: الحب - السعادة - السلام - الصبر - الرحمة - الخير - الإخلاص - الدماثة وضبط النفس. وبالنسبة للنجمة ذات الإثنى عشر طرفاً فربما تمثل قبائل إسرائيل الإثنى عشر، أو الرسل الاثنى عشر. وربما تستخدم أيضا فى عيد الغطاس وهو اليوم الثانى عشر لعيد الميلاد حيث تحتفل الكنيسة بظهور يسوع كابن الله - المترجم.

(**) النجمة الخماسية هى نجمة بيت لحم، وشُكلت تقريباً مثل إنسان، وهى تجسد يسوع «اتحاد الألوهية والناسوتية»، ويجب التمييز بين نجمة المسيحيين الخماسية والنجمة الخماسية الوثنية التى تستخدم كرمز سحرى وتتكون من خمسة خطوط متقاطعة فى الغالب، عندما تظهر مقلوبة رأسا على عقب يكون ذلك مرتبطاً بطقوس شيطانية - المترجم.

ولن نعرف أبدًا مقدار القصد الواعى الذى دخل تصور تلك الأنساق المصرية من التسعات والخمسات ومقدار الرمزية المصطنعة التى أضيفت فيما بعد . وكرمز للكلية كان من الممكن تطبيق پسچت ، تاسوع ، هليوپوليس على ما لا يحصى من الظواهر التى بقيت فى العديد من الأنساق السرية حتى يومنا هذا . وتشمل هذه الظواهر تراتب المستويات الروحية التسعة ، وحركات رقص النجمة التساعية المقدسة القائمة على الحركة المتشابكة الأبدية من تسعة مصادر ، ونمط المندالة(*) السرى وخاصة رموز النجمة التساعية التى تمثل المعرفة الكونية والكل المقدس الكامل القائم على تسعة مستويات وتسعة جوانب وتسعة زوايا وحدوث يتكرر تسع مرات . وينطبق كذلك على الخمسات ، أى الخمس أرواح الموحدة فى الحياة الآخرة التى يتكون منها الشخص الموحد فى النسق المصرى . وربما كان هذا النسق المصرى المكون من خمسة فى أصل الأنساق السرية المختلفة الخاصة بالنجمة الخماسية التى تمثل الوحدة المتناسقة الكاملة لوظائف الإنسان الخمسة المفترضة .

وكانت هناك ادعاءات كثيرة على امتداد فترة زمنية تزيد على الألفى عام فيما يتعلق بوجود الحكمة المصرية المعقدة . وغالبًا ما يكون من الصعب تحديد ما إذا كان ذلك يعنى الحكمة القائمة على النزعة السرية أم المعرفة والقدرة الكبيرتين فى مجالات تتراوح بين العمارة إلى التكنولوجيا الزراعية ، إلى الفن ، إلى التحنيط ، الخ . وقد رأينا أن اليونانيين أدركوا وجود القليل جدًا من الصلات بين فلسفتهم وعلومهم و«حكمة» المصريين ، أو عدم وجود أى صلات بالمرة . ورغم ذلك فقد ظهر خيال خاص بالحكمة المصرية التى أثرت على كل شيء فى اليونان . وقد غذى هذا الرأى إلى حد كبير بعض اليونانيين أنفسهم ؛ مثل هيرودوت وپلوتارخ وإلى حد ما أفلاطون وأرسطو ، حيث أرجعوا جميعًا الفضل إلى المصريين فيما يتعلق بالمعرفة الدينية السرية . وعلى مر القرون أصبح المعنى المتضمن هو أن المعرفة والممارسات السرية المصرية أثرت على كل ما هو يونانى ، حتى حين لم يكن ذلك بالضرورة هو ما يؤمن به الكثير من اليونانيين الذين كتبوا فى البداية عن التأثير المصرى .

(*) أحد الرسومات الهندسية التى ترمز إلى الكون ويستخدمها الهندوس والبوذيون كى تعينهم على التأمل، وبخاصة ذلك الشكل الذى يتكون من مربع تحيط به دائرة وعلى كل جانب من جانبيه إله - المترجم .

يبدو أن الشخص الذى جعل الكرة تتدحرج فى هذا الاتجاه هو هيرودوت (ح. ٤٨٤-٤٢٠ ق. م). فمن الواضح أن كتابه «التواريخ» كان أول وسيلة لنقل فكرة أن هناك معرفة ضخمة وسرية فى مصر وأنه لا هو ولا الكهنة المصريون فى زمنه أرادوا الحديث كثيرًا عن هذا للأشخاص العاديين. وسخر بلوتارخ (ح. ٤٥-١٢٥ ميلادية) من الممارسة المصرية الخاصة بـ «معاملة... الحيوانات... على أنها آلهة»، ولكنه كان يؤمن رغم ذلك بـ«الحكمة» المصرية «التى تمس كل ما له علاقة بالآلهة... [وهى] نوع من الحكمة يتسم بالغموض» فى «الرمزية والتعاليم السرية» المصرية.[(١٧٤)]

كان لأفلاطون (ح. ٤٢٨-٣٤٧؟) دور حاسم غير متعمد من خلال اختراع جزيرة أو قارة أطلنطس وهزيمتها الرمزية على يد أثينا الأصلية، أو من خلال ما يُفترض أنها رواية لمعتقدات مصرية حقيقية عن أطلنطس. وبناءً على ما قاله أفلاطون فى محاورة «تيمايوس وكريتياس»، فقد أخبر كاهن مصرى «عجوز جدًا» فى معبد نيت/أثينا فى سايس سولون (ح. ٦٣٩؟-٥٥٩ ق. م) عن جزيرة أطلنطس الضخمة الخصبة والمتقدمة تكنولوجيًا التى كانت موجودة قبل ٩ آلاف سنة. ومن المفترض أن جد كريتياس الأكبر أبلغ سولون أن حضارة قوية وعلى قدر هائل من الازدهار كان أهلها «يطيعون القوانين ويحبون الإله الذى كانوا أقرباء له... [و] يتمتعون بعظمة عقل لا ريب فيها... [و]حكمة وصبر». إلا أنه «حين ضعف العنصر الإلهى فيهم نتيجة الاختلاط المتكرر بالبشر» غرق أهل أطلنطس فى «الانحلال» و«حاولوا استعباد» اليونان، وجزء كبير من أوروبا وإفريقيا «حتى حدود مصر» قبل أن تهزمهم أثينا التى «أنقذت من لم يُستعبدوا بعد... وحررت بكرم منها كل أولئك الذين كانوا يعيشون داخل أعمدة هرقل]فيما وراء مضيق جبل طارق .[وفى زمن لاحق... الزلازل والسيول التى اتسمت بعنف غير عادى... ابتلعت الأرض كل رجالك [أثينا] المحاربين، وبالمثل ابتلع البحر جزيرةَ أطلنطس واختفت...»[(١٧٥)] ويبدو أن غرض أفلاطون من اختراع هذه الخرافة أو روايتها هو وصف أثينا ما قبل التاريخ العظيمة والحكيمة والمثالية (وشبه الفاشية) التى أمكنها أن تضرب مثلاً ليونان زمنه. وقد حوَّل

---

(١٧٤) Plutarch, Moralia, Volume V, Isis and Osiris, pp.165, 25 and 27.

(١٧٥) Plato, Timaius and Critias, translated by Desmond Lee, Timaeus, 22, p. 35, Critias 121, p. 145 and Timaeus, 25, p. 38.

غيره من الكُتّاب والكهنة والشخصيات البارزة اليونانية والرومانية والغربية حتى وقتنا هذا خرافة أفلاطون إلى حكاية خاصة بكيفية ارتباط ما تسمى الممارسات السرية والمعرفة التقنية المصرية بميراث قارة أطلنطس المفقودة وكيفية نقل مصر ميراثها الأثينى إلى اليونان.

فى وجود زاوية أطلنطس أو غيابها، كان للمصريين، ربما ابتداءً بمانيتون (بعد ح. ٣٠٠ ق. م)، ادعاءات محددة بوجود ممارسات سرية، أى معرفة «خفية»، مصرية فى العصور القديمة. وكانت هناك ادعاءات مماثلة لشخصيات مهمة من العصور القديمة المتأخرة مثل يوسيفوس (٣٧-١٠٠ ميلادية) والقديس كليمنت السكندرى (ح. ١٥٠-٢١٥ ميلادية) ويوسيبيوس أسقف قيساريا بفلسطين (ح. ٢٦٠-٣٤٠ ميلادية) وهوراپولون (بعد القرن الخامس الميلادى). ونقلت الهرمسية اليونانية فكرة الممارسات السرية المصرية إلى مارسيليو فيتشينو (١٤٣٣-١٤٩٩م) وبرونو (١٥٤٨؟-١٦٠٠م) وكپلر (١٥٧١-١٦٣٠م) ونيوتن (١٦٤٢-١٧٢٧م) ورالف كدورث (١٦١٧-١٦٨٨م) وفريدريش شيلر (١٧٥٩-١٨٠٥م)، وكثيرين غيرهم من علماء وفلاسفة عصر النهضة والماسونيين والروزكريشيين وغير ذلك من الجماعات السرية مثل جماعة جوردييف (١٨٦٦؟-١٩٤٩م)، وإلى الكثير من الفنانين والموسيقيين، وخاصة موتسارت (١٧٥٦-١٧٩١م).

المشكلة التى لا حل لها هى إلى حد تتطابق الادعاءات المتعلقة بالنسق السرى المصرى المعقد مع الواقع المصرى الحقيقى، وإلى أى مدى كانت خيالية؟ لا شك بشأن اتساع نسق السحر، حكا، المصرى وتعقيداته منذ العصور القديمة جداً، أى منذ ما قبل عام ٣٠٠٠ ق. م بكثير، والتعاليم والطقوس السرية فى العصور اللاحقة. كما أنه لا شك فى تعقد أنساق الروح والحياة الآخرة المصرية، رغم إمكانية وصفها بالأوهام الساذجة أفضل من وصفها بالممارسات السرية المعقدة.

ومع ذلك فهناك سؤالان أساسيان لا يمكن الإجابة عنهما، وهما هل كان حكا هو كما نراه نحن اليوم فحسب - ممارسات سحرية فجة ومعتقدات ساذجة - وهل كانت التعاليم والممارسات السرية المصرية أنساقًا سرية معقدة بالفعل للفهم والتطور البشرى أم أنها مجرد دجل أو حكمة تقليدية؟ بعبارة أخرى، هل كانت التعاليم المصرية القديمة

تتضمن طبقة مما تسمى المذاهب السرية المعقدة التى كانت مساوية للأنساق المعقدة التى ابتكرت بعد ذلك فى الهند، داخل العالم اليونانى بين اليهود وبين المسلمين؟

يشير الاحتمال العام إلى كون مصر أول مجتمع معروف لديه نسق على قدر كبير من التنظيم للتعاليم والطقوس السرية، وهو ما ينعكس فى الطقوس «السرية» الأوزيرية بمعبد أبيدوس. وتضمن معبد مقبرة سيتى الأول (ح. ١٢٨٤-١٢٧٩ ق.م) الجوفاء غرفة من الواضح أنها خارج الحدود المعينة، وإن لم يحدد الغرض منها على وجه الدقة. كما أن المعبد الأوزيرى (أو المقبرة الجوفاء) الذى بناء سيتى أو مرنپتاح ومتاهة سراديب الدفن فى جبانة تونة الجبل ومعبد تحوت (ح. ٥٢٥ ق.م - ٣٩٥ ميلادية) مرشحة كذلك للتعاليم أو الطقوس السرية. ويشير الاحتمال العام كذلك إلى كون نسق التعاليم السرى هذا مزيجًا من المحاولة الجادة للفهم والسحر والحكمة التقليدية والأفكار الخنوعة والمجنونة كما يعكسها أدب الحكمة المصرى، سبايت. ومن المؤكد كذلك، وليس مجرد احتمال، أن هذا النسق السرى المصرى قيمته وضخمته الجماعات والطوائف السرية المتعاقبة الكثيرة التى سعت إلى إضفاء قدر كبير من القدَم على آرائها، بل كذلك نوع من الطابع الأصيل والدائم.

وسواء أكان ذلك صحيحًا أم خطأ - وهو ما لن نعرفه أبدًا - فقد ارتبط النسق المصرى للمعرفة السرية، حين أصبح مشهورًا ومحترمًا فى العالم اليونانى الرومانى ومن ثم أوروبا العصور الوسطى، على أى الأحوال بالإله تحوت. وكانت إيزيس ورت حكاو، «عظيمة السحر». ويقال إن آمون «الخفى اسمه» الذى «خلق ما هو موجود» ويعلم كل شىء، ساحر ومعالج وكان يسمى كذلك «رب السكون» (ولكن هذا اللقب يمكن أن يكون كذلك إشارة إلى دوره كرب للموتى الأحياء)، ولكن بلا شك فإن أكبر تراكم للإشارات فى النصوص المصرية والفن المصرى إلى حارس نسق المعرفة غير المتاح للكل يتعلق بتحوت. وتعنى الحجة الوجيهة إلى حد معقول التى يمكن سوقها تأييدًا لمذاهب تحوت، أو بالأحرى مذاهب الكهنة، ضمنًا التعاليم السرية المنظمة وضربًا من التأمل.

فى أسطورة أوزيريس/ ست/ إيزيس/ حورس المؤسِّسة المصرية قام تحوت بدور

أساسى كساحر وبعد خيانة أوزيريس فى نسخ الأسطورة الموجودة فى متون الأهرام (ح. ٢٣٧٥-٢١٢٥ ق. م) أصبح وسيطًا أمينًا فى كل النسخ اللاحقة. فقد كان كاتب رع وإله الكتبة، وإله الكتابة والحكمة والقمر، و«ترجمان الأرضين»، و«قيَّاس» الزمن والحياة البشرية. غير أن نصوصًا كثيرة تشير إشارة صريحة إلى تحوت وأسراره. وقد زعم المعمارى المؤله، أمنحتپ بن حاپو (ح. ١٤٣٠-١٣٥٠ ق. م) قائلاً: «رأيت أدوات [الحروف الهيروغليفية] تحوت، وقد أُحسن تعليمى أسرارها...» ويقول النقش الموجود على تمثال حورمحب، من ح. ١٣٣٦ ق. م ويوجد حاليًا فى متحف المتروپوليتان بنيويورك: «[تحوت] الذى يعرف الأسرار ويسجل تعبيرها...» ويسأل نص الحكمة «تعاليم أمنمويى» الذى يعود إلى عصر الرعامسة (من حوالى ١٠٠٠ ق. م، ولكنه ربما يعود مضمونه إلى الأسرة العشرين، ح. ١١٨٦-١٠٦٩ ق. م): «أين ذلك الإله الذى فى عظمة تحوت، الذى اخترع تلك الأشياء وصنعها؟»

ونجد فكرة مصرية رئيسية خاصة بالـ«الحليم»(*) و«الغضوب» فى «تعاليم أمنمويى»: «الحليم بحق الذى ينأى بنفسه» و«الغضوب» الذى «يشبه الشجرة التى تنمو داخل المنزل». ويتباهى أمنمويى بأنه رجل «حليم بحق»، أى رجل يجاهد كى يكون رجلاً مثاليًّا. والواقع أنه من بين كل أدب الحكمة المصرى نجد أن تعاليمه أقرب ما يكون إلى ما يمكن تسميته البحث الروحى، بالرغم من النصائح المعتادة المتعلقة بالسلوك الاجتماعى الصحيح،. وتتعامل «دعاء إلى تحوت» فى بردية ساليبه الأولى (ح. ١٢٢٠ ق. م) صراحةً مع الحلم وفوائده التى تخفى عن «الغضوب»: «تعال لإنقاذى أنا الحليم/ إن بئرك حلوة يا تحوتَ/ لمن يعطش فى الصحراء/ وقد أُحكم سدها فى وجه من يكثر، وفُتحت للحليم/ ... إنك [خفى] عن عين الغضوب». (١٧٦) هناك بالطبع

(*) الكلمة فى النص الإنجليزى silent والمعنى المعروف لها هو «صامت» أى لا ينطق. ولكنى آثرت ترجمتها «الحليم»، وهو ما تدل عليه الكلمة المقابلة لها وهى heated التى تشير إلى سرعة الغضب والتعبير عنه بالكلام، فى حين يعنى الحلم الصبر والتزام الصمت. وبذلك يكون الحليم صامتًا ويكون الغضوب كثير الكلام. ولابد أن يكون هذان المعنيان فى ذهننا ونحن نتحدث فيما سيلى عن الحليم والحلم والغضوب والغضب ـ المترجم.

(١٧٦) Redford, Donald B., Akhnaten, The Heretic King, p. 47, quoting A. Varille and Erman, Adolf, Life in Ancient Egypt, p. 347, Lichheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature, Volume II, pp. 102, 156-157, 151, 150, 149 and 114.

خطر تحميل هذه النصوص أكثر مما تحتمل، أى خطر الإفراط فى نسب مغزى سرى إلى «الحليم» و«الغضوب». فمثل هذه الكلمات متواترة فى الأدب المصرى وغالبًا ما تكون مجرد أفكار خاصة بالحس العام الرفيع أو الأخلاق الرفيعة؛ وهو نمط الحكمة التقليدية التى هى صفة مميِّزة للسبايت، أى التعاليم أو متون الحكمة. وتبنى أدولف إرمان (١٨٥٤-١٩٣٧م) هذا المَوقف؛ فقد افترض أن «معنى الحليم لا شك فيه» ويعنى أن «الإنسان لابد أن يظل صامتًا انتظارًا للعون من ربه» وأن «الحليم» يمثل ممارسًا «للأخلاق الرفيعة». ولكن إرمان اعترف كذلك بأنه «لا يبدو أن هذه الحكمة المدهشة كانت فى متناول المتعلمين كافة...»[١٧٧] لدينا هنا مكونات الألغاز المعتادة التى تحيط بالممارسات السرية؛ فما يبدو مألوفًا وعاديًا يمكن أن تكون له دلالة عميقة. والواقع أن هناك خطر عدم الاعتراف بأن بعض هذه النصوص عن «الحليم» ربما تصف أناسًا قد يكونون ممارسين للتأمل «الصامت»، أو أناسًا نبذوا صفة «الغضوبين» لمصلحة ضبط النفس السرى. ولا تتعامل النصوص المصرية المتعلقة بتحوت تعاملاً مباشرًا مع تكنيكات التأمل، ولكن من الممكن تفسيرها على أنها تصف ممارسى التأمل ونتائج التأمل. ويؤدى هذا الوضع إلى احتمال أن تكون مصر قد اخترعت ما يمكن تسميته التأمل «الصامت». وهذا أمر لا يمكن رفضه بسهولة، حتى وإن بدا أنه ليست هناك أية إشارة فى النصوص المصرية إلى التكنيكات السرية الخاصة بالوعى السامى والوعى بالذات والتركيز (وهو ما ينبغى أن يصاحب «الصمت» بالمعنى السرى كما هو مفهوم فى الوقت الراهن)، والوصف فى بعض النصوص ليس أخلاقيًا فحسب، بل إنه قريب جدًا من النتيجة التى يُتوصل إليها بواسطة التأمل «الصامت».

المبدأ السرى الخاص بالتأمل «الصامت»، الذى يسعى إلى إسكات التدفق العشوائى المستمر للأفكار والمشاعر والإحساسات العادية كى تظهر حالات أخرى من الوجود، مبدأ كانت اليوجا الهندية ومدارس زن البوذية ومازالت تمارسه، وكذلك الحال فى الكثير من الجماعات السرية الغربية الحديثة. والحالة المتغيرة هى التى يتم بلوغها فى المقام الأول من خلال الصمت؛ وهى نقيض حالة الوجود المتغيرة التى يُحْدثها العديد من أشكال الجنون الناتج عن الأغانى والرقص والهتاف والسُكْر وتعديل التَنفس التى

(١٧٧) Erman, Adolf, La Religion de Egyptiens, p. 171 and Life in Ancient Egypt, p. 347.

ربما تعود إلى زمن بعيد فيما قبل التاريخ. ومن المستحيل فصل التأثير المصرى الافتراضى عن الكثير من أشكال التأمل التى نشأت محليًا فى أنحاء العالم، ولكن إذا كان بالإمكان تفسير «تعاليم أمنموپى» وبردية ساليية الأولى على أنهما تصفان ممارسى التأمل «الصامت» ونتائجه، فحينئذ سيبدوان أول إشارات معروفة إلى هذا النوع من التأمل.

يمكن تحديد تاريخ مذاهب تحوت المصرية الصريحة التى تعرِّف «الحليم» ونتائجها على وجه اليقين، إلا أن فكرة «عدم النوم» المرتبطة فى الممارسة السرية بـ«الصمت» و«السكوت» يمكن أن تعود على أقل تقدير إلى حوالى زمن الملك السومرى جلجامش الذى ربما حكم أوروك (الورقاء) حوالى عام ٢٦٦٠ ق.م. ويبدو أن الحكايات والخرافات اللاحقة عن جلجامش، التى كُتبت فى الغالب بعد عام ٢٠٠٠ ق.م فى «ملحمة جلجامش»، هى أول إشارات معروفة إلى حالة وجود أخرى يمكن الحصول عليها بعدم «النوم». وربما كانت هذه الكلمة إشارة سرية إلى الوجود العادى الذى تكون فيه الوظائف العليا، أو الروح، نائمةً، وإلى بقاء المرء «مستيقظًا»، وهى حالة الوجود الثانية التى يجرى فيها تنشيط الوظائف العليا. ولابد أن يظل ما إذا كانت النصوص المصرية تشير إلى ممارسى التأمل «الصامت» أم لا قضية للبحث، مثل ما إذا كانت «ملحمة جلجامش» تقدم مذهبًا سريًا أم لا.

فيما بين القرنين الأول والثالث الميلاديين كان يُعتقد أن تحوت وإيزيس هما المعلمان المصريان الأصليان للعبادات السحرية والسرية اليونانية الرومانية واسعة الانتشار. وقد أصبح هرميس رسول الآلهة اليونانى، باعتباره (« Hermes Trismegistus المعظم ثلاثًا ») مثيلاً لتحوت فى الجزء الأساسى من الكتابة السرية اليونانية، Corpus Hermetica، المؤسس المصرى الخيالى للممارسات السرية اليونانية الرومانية.

ظهرت خرافة مجنونة تقول إن معرفة تحوت السرية موجودة فى الكتاب المسمى «كتاب تحوت» على ٤٢ ورقة بردى قد أخفيت فى أعمدة مجوفة فى معبد هليوپوليس ومن ثم نُقلت إلى الكهنة اليونانيين! وهناك بالفعل ذكر للبحث عن «كتاب تحوت» المخبأ فى بعض النصوص المصرية، وخاصة فى بردية ستنى خعمواس ونانفر كا پتاح من العصر البطلمى (٣٣٢-٣٢ ق.م) (توجد حاليًا بالمتحَف المصرى بالقاهرة). إلا أنه

بدلاً من أن يهتم وصف «كتاب تحوت» فى حكاية ستنى بالحكمة السرية نجده مهتمًا بالسحر المصرى النمطى مثل سحر السماء والأرض، وتفسير لغة الحيوان، وافتراض أنه كانت هناك أشكال أرضية سابقة للحياة الآخرة. واتجاه الكتاب العام هو البحث المبتذل والمكرر عن كتاب يجعل صاحبه ساحرًا لا يبزه أحد(١٧٨) ولا حاجة إلى إضافة أنه لم يعثر أحد قط على «كتاب تحوت» الذى يحتوى على الحكمة السرية. وعلاوة على ذلك، فمن الواضح أن المحتوى المصرى فى الأدب السرى اليونانى ليس سوى عنصر من عناصر عديدة، ويبدو أن أية صلة حقيقية بتحوت، أو بالأحرى بكهنته، وبمصر ضئيلة أو غير موجودة أو مصطنعة.

تشير مادة الهرمسية إلى مزيج من الممارسة السرية اليونانية والأفكار العلمية والفلسفة، وبخاصة الأفلاطونى والأفلاطونية الجديدة، والغنوصية، وشذرات من الديانة المصرية والتراث التقليدى، وخاصة ما يسمى نصوص «المعرفة السرية» لتحوت. وكان مفهوم الهرمسية الأساسى، وهو أن الإله والكون والإنسان من طبيعة واحدة، وأنهم جسم واحد، وأن الإنسان شكل مصغر من الإله يتعارض تعارضًا عميقًا مع المعتقدات المصرية. وكان افتراض الهرمسية هو أن الإنسان إله فان وأن الإله إنسان خالد سيذهل قدماء المصريين! وتقسيم الهرمسية الكون إلى فئات، وتقسيم الأفراد تبعًا للدرجة الروحية، وثنائيات الخير/ الشر والمادى/ الروحى والعقل/ الجسد والنور/ الظلام أنماط يبدو أنها تدين للغنوصية المسيحية الهرطقية الخاصة بالقرن الثانى الميلادى والزرادشتية أكثر مما تدين للتفكير المصرى. ويظل الأمر كذلك حتى إذا كانت الغنوصية قوية على نحو خاص فى مصر وحتى إذا كان للغنوصية، بالإضافة إلى اليهودية والمسيحية المبكرة والزرادشتية، كذلك جذور فى تفسير ما لبعض المعتقدات المصرية. إلا أن النقطة الأساسية هنا هى أن الثنائية المصرية كانت تفترض وجود قوى متعارضة ضرورية تتبدد بعد صراع سحرى يومى كنتيجة إيجابية لتوافق ماعت الكونى. وكان نظام ماعت هو المنتصر الدائم فى الثنائية المصرية وكان ذلك انتصارًا للنظام الأزلى وليس انتصارًا للطبيعة الروحية؛ إذ لم تكن له علاقة بالصراع بين المادى والروحى، وبين الجسد والأرواح. لقد كان الزهد المطالب به فى الهرمسية غريبًا بالمرة

Lichtheim, Miriam, Ancient Egyptian Literature , volume III, pp. 127-138. (١٧٨)

عن المفاهيم المصرية الخاصة بالابتهاج بالجسد وعن الأرواح باعتبارها أجزاء مادية من الجسد. ومن ناحية أخرى يبدو أن لأنساق مصر الخاصة بالخلود والسحر وتنظيم طائفة كهنتها أدوار فى كتابات الهرمسية. وربما، ربما فحسب فى الواقع، أمكن ربط وصف الهرمسية الخاص بالإله الأول، إله النور، أى بآتون ورع وشو وآتون.

خلطت الهرمسية كل هذه العناصر بتحليل معقد حاد وجرعة كبيرة من الدجل اليونانى، إضافة إلى أكاذيب صريحة تتعلق بأصوله فى مصر. وعلاوة على ذلك فإن أشهر كتاب يرتبط بهرميس/ تحوت، وهو «ألواح الزمرد»، ربما لا يكون تأليفه قد جرى بالفعل قبل القرن العاشر الميلادى. وفى عام ١٦١٤ أوضح عالم اللاهوت الهلينستى والكالفنى الفرنسى إيزاك كاسوبون (١٥٥٩ ـ ١٦١٤م) بحسم أن كتاب Corpus Hermetica لا يمكن أن يكون قد نشأ فى مصر، وأنه مؤلف بالكامل بأيدى يونانيين فى أواخر العصر القديم ولا يتوافق مع المسيحية. ولكن العالم البريطانى رالف كدورث (١٦١٧-١٦٨٨) قلل بدهاء من أهمية نتائج كاسوبون، وظل المجانين، بل والأقل جنونًا، ومنهم الماسونيون، يؤيدون وجود الصلات الخيالية بالحكمة السرية المصرية. وظل الماسونيون يروجون لفكرة تلك الصلات بينما يقومون فى الوقت نفسه بدور أساسى فى عقلانية عصر التنوير والثورة الفرنسية الملحدة فى الواقع (أو الربوبية(*) deistic على أقل تقدير).

دافع كدورث دفاعًا قويًا كذلك عن فكرة أن الحروف الهيروغليفية تحمل مفاهيم عميقة وسرية وليس كلمات وأصوات. وكانت هذه الفكرة متضمنة فى Corpus Hermetica، ولكن ما أشاعها بين الفلاسفة والعلماء الأوروپيين هو ما جرى فى القرن الخامس عشر من اكتشاف لأعمال هوراپولون (بعد القرن الخامس الميلادى) المصرى اليونانى الذى أكد أن الحروف الهيروغليفية فى واقع الأمر حكمة سرية عُبِّر عنها بشكل رمزى وليست حروفًا مصورة وعلامات صوتية للغة. وتوصل هوراپولون إلى هذه النتيجة بالرغم من حقيقة أنه لم يكن قادرًا على قراءة الكتابة الهيروغليفية. وقد ضخَّم الكثير من الفلاسفة والعلماء الأوروپيين الذين لم يكونوا بقارئين للهيروغليفية حتمًا،

(*) الربوبية هى الإيمان بالله بغير اعتقاد بديانات منزلة؛ وهى على نحو خاص مذهب فكرى يدعو إلى الإيمان بدين طبيعى مبنى على العقل لا على الوحى، ويؤكّد على المناقبية أو الأخلاقية منكرًا، فى القرن الثامن عشر، تدخّل الخالق فى نواميس الكون ـ المترجم.

وعلى رأسهم كدورث ، آراء هوراپولون ليجعلوا منها مذاهب للأسرار المصرية المرتبطة بالهرمسية .

وكما أوضحنا فى الفصل العاشر ، فقد زعم كدورث وفلاسفة عصر النهضة الدينيين ، وكان البعض منهم مرتبطًا بالماسونية ، أن مصر كانت مستودع الحكمة السرية ، وخاصة التوحيد السرى الذى نُقل مباشرة لموسى . كما تخيلوا أن مصر كانت أول مصدر للمعرفة والحضارة والديانة البشرية (الحكمة الأصلية prisca scientia واللاهوت القديم prisca theologia) . وعادة ما كانوا يغلفون حزمتهم فى أشكال من الربوبية ووحدة الوجود والعقلانية التى تخيلوا كذلك أنها كانت موجودة فى الديانة المصرية القديمة . وعلاوة على ذلك ، لم يكونوا على علم بالديانات ما قبل المصرية والتنظيمات المجتمعية الخاصة بسومر والأناضول وأوروپا كرومانيين .

تزامنًا مع هذه الحركة ، انتقلت القبلانية اليهودية إلى مقدمة الإيمان بالقوى الخفية واختلطت الهرمسية اليونانية وما كان يُظن أنه السحر المصرى ، حكا . وكان البعض ، ومنهم الفلاسفة والعلماء ، ينظرون إلى هذا الهجين على أنه سلَاح لاختراق أسرار الكون والوجود .

هناك نقطة اتصال أساسية أخرى بين الممارسات السرية المصرية والهرمسية وإعجاب عصر النهضة الأوروبى بمصر شكَّلها الكاهن الفرنسى چان تيراسون (١٦٧٠ - ١٧٥٠م) فقد قال بغموض إن كتابه «حياة سيثوس» خيالى ولكنه يقوم على كتابات لمؤلف يونانى من القرن الثانى الميلادى كان ولا شك على معرفة بالنصوص المصرية السرية القديمة . ورسم تيراسون صورة للحكمة والعلوم المصرية الواسعة والسرية فى القرن الثالث عشر ق . م ، حيث كانت توزع فى المعابد والأهرام وقد نُقلت فيما بعد مباشرةً إلى فيثاغورس وطاليس وسولون . وكان لتيراسون تأثير موسع على الماسونيين وعلى الكثير من العلماء والكتَّاب والموسيقيين (بمن فيهم موتسارت الذى كانت أوبرا «الناى السحرى» التى كتبها نسخة منقحة من حكاية أوزيريس)(*) وكان ذرائعيًا فى نشره فكرة الهرمسية الخاصة بحكمة المصريين السرية .

(*) كان درايدن قد أدخل موتسارت الماسونية التى تزخر هذه الأوبرا بأفكارها ، مثل استقلال الفرد وتقرير المصير والتمييز المخيف على أساس الجنس ، ومُثُلها العليا كالقوة والحكمة والجمال ، ورموزها كالمريلة والمطرقة والفرجار والهرم بالعين التى ترى كل شىء - المترجم .

ربط الماسونيون «المعرفة السرية» الخاصة بهم بتحوت، هرميس وبناة الأهرام، بالإضافة إلى شخص يسمى هيرام أبيف باعتباره المهندس الذى بنى هيكل سليمان، وهو الذى يُفترض أنه استفاد من مبادئ العمارة السرية. واعتباراً من تأسيسهم فى القرن السابع عشر، وتحت تأثير الهرمسية، يزعم الماسونيون وجود صلات بينهم وبين ما يؤمنون بأنها حكمة وممارسات سرية مصرية قديمة، بل زعموا أن الماسونية وطقوس الانضمام إليها كانت موجودة فى العصور المصرية القديمة. وكان دور الماسونيين فى إقامة الرؤية الخيالية الخاصة بمصر القديمة ضخمًا، وحتى فى الوقت الراهن نجد أن الماسونيين هم القوة الموجِّهة للدجل الخاص بالهرمسية ومصر.

خلاصة القول هى أن أصل الهرمسية اليونانية تقل صلته بالتعاليم المصرية عن تلك الصلة التى كانت لها بالخلط الشديد بين العلوم والدين والممارسات السرية فى القرون الأولى من عصرنا حين ساءت سمعة العلوم ولكنها كانت لا تزال بحاجة إلى الارتباط بالنظريات المجنونة الخاصة بالطريقة التى يسير بها الكون والأمل والخلود. ومع ذلك فقد أرسيت قواعد الدعامة المصرية الخيالية لهذا النوع من الممارسات السرية فى عصر النهضة لتظل تقوم بدور مهم فى تطور الممارسات السرية والعلوم، الأمر الذى ينطوى على المفارقة.

بما كانت المفارقة الجوهرية فى هذا كله هى أنه بينما كان هرميس رسول الآلهة فى اليونان، فقد اشتُهر عنه كذلك تضليل الناس وحماية اللصوص.

الرؤية الغامضة لمصر والثورة العلمية فى أوروبا

ربما كان التأثير الأخطر والأكثر مفارقة للسحر والتعاليم السرية المصرية الخيالية على الثورة العلمية، ابتداءً من القرن السادس عشر، من خلال الهرمسية «المصرية» اليونانية. وقد تأثرت بعض أفضل عقول الثورة الصناعية، بما فى ذلك نيكولاوس كوپرنيكوس(*) (١٣٧٥-١٥٤٣م) وتيكو براهى(**) (١٥٤٦-١٦٠١م) وچيوردانو

(*) عالم فلك بولندى وضع نظرية تقول إن الأرض والكواكب تدور حول الشمس، مما قضى على سمعة النسق الفلكى الأفلاطونى - المترجم.

(**) عالم فلك دنماركى شكلت ملاحظاته الفلكية الدقيقة أساس قوانين يوهانس كپلر الخاصة بقوانين حركة الكواكب - المترجم.

برونو(*) (١٥٤٨؟-١٦٠٠م) ويوهانس كـبلر(**) (١٥٧١-١٦٣٠م) وعلى رأسـهم جميعًا إسحاق نيوتن (١٦٤٣-١٧٤٧م)، تأثرًا عميقًا بما كانوا يعتقدون أنها الحكمة المصرية السرية ذات المعانى الضمنية العلمية. وكان كثيرون غيرهم من علماء الثورة العلمية فى أوروبا، وهم الأشخاص الذين أخرجوا الدين بطريقة موضوعية من مركز المسرح لمصلحة العقلانية والعلم، يكتبون ويتبنون أشكالاً مختلفة من أمور السحر وتشمل التنجيم والخيمياء ومعتقدات الخلود الباطنية، على افتراض أنها موروثة من مصر وسربتها اليونان.

بات يُنظر إلى الدور الخيالى للحكمة العلمية السرية المصرية على أنه حقيقة قوية لا سبيل إلى الشك فيها. ولو عدنا بالنظر للوراء لبدا أن هذه الرؤية ولَّدها مزيج من الرومانسية ونقص المعلومات والجهل والحكم الضعيف بشكل يدعو للدهشة من جانب العلماء الذين يتمتعون بتلك العقول العظيمة. والأمر المثير للعجب أن يعلن هذا العدد الكبير من الأذكياء، بالإضافة إلى الحمقى والجهلة، تلك الآراء. فمن المؤكد أن نقص المعلومات الموثوق بها بشأن مصر، وطريقة الممارسات السرية، والاعتقاد غير الصحيح والمعمم بأن مصر مصدر فلسفة اليونان والغرب ومعرفتهما، كانت مبررات، غير أنها مبررات غير كافية.

ومع ذلك فربما كانت الدافع الذى قام بالأدوار الأساسية هو الرغبة غير العقلانية فى الحفاظ على أدوار المقدس والسحرى فى الأمور المادية والمصالحة بين ما يسمى العلم القديم والعلم الحديث. وكما رأينا فقد كان مارسيليو فيتشينو (١٤٣٣-١٤٩٩م) مترجم الهرمسية هو رائد هذه الحركة وقد سعى إلى الجمع بين السحر (وخاصة الخيمياء والتنجيم) واللاهوت والعلوم والفلسفة والميتافيزيقا. وكان لتلك الحركة تأثير كبير على كوپرنيكوس وكپلر وبرونو ونيوتن وكثيرين غيرهم من العلماء، مع أنها لم تؤثر على جاليليو (١٥٤٦-١٦٤٢م) الذى حاول بحذر وضع عمله داخل حدود العلوم والرياضيات والفلسفة الرسمية، وديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠م) الذى ربما استسلم لقمع الكنيسة بوضعه الرب فى نسقه وضع حبة الكريز على التورتة.

(*) فيلسوف إيطالى إستخدم مبادئ كوپرنيكوس فى صياغة نظريته الكونية الخاصة بالكون المطلق. وقد اتهمته محاكم التفتيش بالهرطقة والسلوك غير الأخلاقى والتجديف وأعدموه حرقًا ـ المترجم.

(**) عالم فلك ورياضيات ألمانى يُعتبر المؤسس لعلم الفلك الحديث، وقد صاغ ثلاثة قوانين لتوضيح النظرية القائلة بأن الكواكب تدور حول الشمس ـ المترجم.

ربما كان أفضل بيان لهذا التلفيق الغريب من الدوافع هو إرجاع أحد الأدوار المصرية إلى أحد الاكتشافات المحورية للثورة العلمية ؛ وهو فرضية مركزية الشمس وأن الأرض ليست هى مركز الكون كما زعمت المسيحية اليهودية ، بل هى كوكب من بين كواكب كثيرة تدور حول الشمس . فقد زعم كوپرنيكوس وكپلر وبرونو ونيوتن جميعهم إما بأنهم تأثروا بما تسمى المركزية الشمسية المصرية أو بأنهم أيدوا الرأى القائل أن مصر القديمة كانت لها آراء فلكية مشابهة لما اكتشفه العلم .

من الواضح أن الشمس كانت محورية فى النسق المصرى ، باعتبارها حقيقة مادية وبصفتها إلهًا (وكلاهما فى العقلية المصرية شىء واحد) . ولذلك كان الإله المصرى الرئيسى فى الغالب إلهًا شمسيّا وخالقًا ويمد الخلق بأسباب الحياة - حورس وأتوم ورع وآمون رع وأتون ؛ وحتى إذا برز أحد الآلهة فقد كانت صفة الشمسية تضفى عليه باعتباره جانب البا ، الروح ، الخاص برع ؛ أوزيريس ومونتو وخنوم . إلا أنه ليس هناك بالقطع تشابه بين دور الشمس فى نظريات نشأة الكون المصرية القديمة والمركزية الشمسية العلمية . وكما رأينا فى الفصل الرابع ، فقد كانت نظرية نشأة الكون المصرية تنظر إلى السماء على أنها مكان مائى تحمله أربعة أعمدة ومقسم إلى أربعة أقسام وإلى نصفين شمالى وجنوبى ، ومليء بـ«إخيمو سكو» (النجوم التى لا تفنى) - وهى النجوم التى لا يبدو أنها تتحرك ولذلك فهى خالِدة - والنجوم التى فى حركة مستمرة . والشمس (رع) والنجوم آلهة وإلهات تسافر عبر أخت ، الأفق ، من الشرق إلى الغرب فى قارب شمسى خلال ساعات النهار الاثنتى عشرةَ . وتغرب الشمس ، رع ، فى هيئة الإله آمون العجوز المتعَب . وبعد ذلك ينتقل رع إلى مركب الليل الشمسية ويصبح الشمس الليلية أوزيريس ، رب العالم السفلى دوات ، حيث يعبر دوات فى اثنتى عشرة ساعة ويهزم الثعبان الضخم أپوفيس الذى يحاول كل يوم منع الشمس من الطلوع .

هل من الضرورى تكرار أن هذا كله ليس له صلة كبيرة بالمركزية الشمسية الآلية السببية العلمية التى تدور فيها الأرض والكواكب كافة حول مركز المجموعة ، وهو الشمس ، بسبب مبادئ الجاذبية؟ وهل من الضرورى التأكيد على أنه بالرغم من الدور الذى قامت به الهرمسية اليونانية والتراث المصرى فى العلوم الأوروپية اعتبارًا من زمن كوپرنيكوس ، فقد ولدت المركزية الشمسية الأوروپية فى الأساس من الملاحظة المنطقية

وعلم الميكانيكا وعلم الفلك وليس نظرية نشأة الكون الدينية المصرية التى يجسد إله ما شمسها المتحركة؟

كان كوپرنيكوس أول عالم أوروپى يعزو شيئًا من المصداقية العلمية إلى الحكمة المصرية. وقد قطع چيوردانو برونو فى كتابه «عن الكون اللانهائى والعوالم» وغيره من الأعمال شوطًا أبعد من ذلك بكثير حين أصبح واحدًا من أبرز المؤمنين الأوائل بـ«تفوق الحقائق المصرية»، وإلوهية الشمس، والصلة الحديثة بين السحر المصرى والممارسات السرية. وكان برونو الشخصية الرئيسية فيما أسماه هو نفسه «الإصلاح المضاد المصرى» وكان ذلك هو ما أدى بشكل مباشر إلى إعدامه بتهمة الهرطقة. وكان ذلك الرجل نفسه الذى كان رائدًا من نواحٍ عديدة للعلم الحديث والبحث الحر والمعرفة التى يمكن التحقق منها. وفعل برونو الكثيرَ للقضاء على الأفكار المسيحية السكولاستيكية التى يمتزج فيها الإيمان والعقل، والمفاهيم الدينية اللاعقلانية الخاصة بالكون، ودور المذهب الكاثوليكى والكاهن الكاثوليكى فى المجتمع. وبناءً على وجهة نظر الكنيسة الرومية الكاثوليكية الضيقة فى ذلك الوقت، كان من المفهوم تقريبًا لماذا أعدمته حرقًا بتهمة الهرطقة عام ١٦٠٠م.

تظل آراء برونو بشأن مصر القديمة مصدرًا دائمًا للتعجب. فبرونو وغيره من العلماء/ أتباع الجماعات السرية مثل پارسيلسوس(*) (١٤٩٣-١٥٤١م) وچون دى(**) (١٥٢٧-١٦٠٨م) وروبرت فلود (١٥٧٤-١٦٣٧م) كانوا يؤمنون بأن الهرمسية تعلم الناس أن الرب والإنسان من الطبيعة نفسها وأن الإنسان صورة مصغرة من الرب، ومن الواضح أن تلك المفاهيم كانت غير متوافقة مع ما تسمى الحكمة الدينية المصرية الأصلية. وكان ذلك بالنسبة لبرونو على نحو خاص يعنى أن الإنسان باعتباره إلهًا على الأرض عامل أساسى فى البحث عن المعرفة والإنجاز وليس خاضعًا للسلطة الكهنوتية والأفكار المسيحية المعتادة القائلة بأن الإنسان لا حول له ولا قوة وكله عيوب. ومن الواضح أنه كان لهذه الأفكار دور أساسى فى تأييد البحث العلمى الحر

(*) خيميائى وطبيب ألمانى سويسرى أدخل مفهوم المرض فى الطب. فقد كان يؤمن بأن المرض نتيجة لعوامل خارجية تهاجم الجسم وليس بسبب اختلالات داخل الجسم. ودعا پارسيلسوس إلى استخدام الكيماويات ضد العوامل المسببة للمرض ـ المترجم.

(**) عالم رياضيات وخيميائى ومنجم من محاسيب الملكة إليزابيث الأولى التى كان يجرى لها دراسات علمية وتنجيمية ـ المترجم.

وتطور الاستقلال البشرى والإلحاد، ولكنه كان واضحًا كذلك أنها تفكير سحرى ناتج عن الخلط الهلينستى بين العلم والدين. والواقع أن قلب نسق برونو ككل كان رؤية طقسية سحرية خيالية على النمط المصرى، تُرى من خلال موشور Corpus Hermetica اللاعقلانى وحكمته المصرية المفترضة والهدف الحقيقى للخلود.

كانت حالة إسحاق نيوتن (١٦٤٣-١٧٤٧م) أكثر إثارة للدهشة. فقد كان فى العلن يتبع منافقًا ديانة بروتستانتية متشددة، بل وعدوانية، ولكنه فى حقيقة الأمر كان يتبع ديانة خاصة تسقط من اعتبارها بعض المبادئ المسيحية الأساسية مثل الثالوث وتتأثر تأثرًا عميقًا بالخيمياء و الهرمسية وصلاتها المفترضة بالحكمة السرية المصرية.

أعلن نيوتن فى كتابه «تصحيح الترتيب الزمنى للمملكة القديم، أصول الدين» Chronology of Ancient Kingdom Amended, The Origins of Religion وكتب كثيرة أخرى أن مصر امتلكت الحكمة الأصلية prisca scientia واللاهوت القديم prisca theologica، أى المبادئ الدينية والعلمية السرية التى هى المعرفة الأولى التى وهبها الرب. وزعم أن الديانة المصرية القديمة كانت ديانة حقيقة قبل أن تفسدها عبادة الأصنام وعبادة الكواكب والنجوم وتوقير أوزيريس وإيزيس وحورس وآمون. وكان يعتقد أن المصريين أخفوا أسرارًا وراء الشعائر الدينية والرموز الهيروغليفية كى لا يفهمها الأشخاص العاديين. كما كان يعتقد أن الأهرام بُنيت بوحى إلهى. وكذلك أنه كان هناك نوع ما من التوحيد الكامل والعادل والأخلاقى وغير الفاسد والمحب والطاهر جنسيا والخالى من الجريمة والنباتى فى زمن نوح، وأن موسى أخذ الديانة اليهودية عن المصريين واستعاد جانبها التوحيدى المخفى، وأن المسيحية أفسدتها الميتافيزيقية الوثنية وعبادة الأصنام.

ومع ذلك فقد كان نيوتن فى واقع الأمر، بقوانينه الخاصة بالجاذبية الكونية والحركة والضوء، الأب العبقرى للتفسير الآلى للكون، وهو التفسير الذى يتضمن فحسب إلهًا ربوبيًا خلق الكون ثم انسحب من تشغيل هذا الكون. والواقع أن رؤية نيوتن الآلية كانت تتناقض تناقضا تامًا ليس مع اللاهوت المسيحى اليهودى فحسب، بل كذلك مع جوهر النسق المصرى الذى تخلق فيه الآلهة ووكيلها، الفرعون الإله، الكون كل يوم وتحكمه. والواقع أنه لو استمد نيوتن النتائج الفلسفية الواضحة من عمله لما آمن بالديانة

المصرية الخيالية أو الخيمياء أو الهرمسية أو أية رؤية دينية أخرى؛ بل كان سيصبح ملحداً فحسب، وكانت آراؤه العلمية بالفعل من بين تلك الآراء التى يستشهد بها الملحدون لإثبات معتقداتهم.

ولكن نيوتن العبقرى العلمى الضخم لم يتخل فى الواقع عن نيوتن السرى الغريب، حتى وإن أصبح منتقداً بعض الشيء لمصر و«علمها» وديانتها فى الأيام الأخيرة من حياته. والواقع أنه أمضى من حياته فى دراسة اللاهوت والخيمياء ومصر/ الهرمسية والكتابة عنها أكثر مما أمضاه فى العلم. وكان نيوتن المثال التوضيحى الأبرز لخليط من العقلانية التبريرية ومسائل السحر والتنجيم ميز الكثير جداً من الفاعلين فى الثورة العلمية. وربما تأثر نيوتن فى مرحلة ما من حياته بالرؤية الماسونية الناشئة فى زمنه، وإن لم يكن هناك ما يثبت ذلك.

رغم صلات الكثير من العلماء الأوروبيين بما اعتقدوا أنها الديانة والممارسات السرية والسحر والتنجيم والخيمياء المصرية، فمن المؤكد أنه اعتباراً من القرن السادس عشر، مع ظهور كوبرنيكوس ومن بعده برونو ونيوتن، أيد هؤلاء العمال موضوعيًا ودون قصد نشوء قدر لا بأس به من عكس ما كانوا قد شرعوا فى إنجازه. والواقع أنهم وفروا الأدوات المعقولة لرفض المقاربة السحرية الخرافية التى كان التفكير المصرى يمثلها على نحو بارز. وظل ذلك صحيحًا بالرغم من المحاولات المشوهة التى كادت تصبح فصامية فى بعض الأحيان لبعض العلماء مثل برونو ونيوتن لتبرير صلاتهم بالسحر المصرى.

الرفض الأوروبى للرؤية السحرية المصرية

فى نهاية الأمر أدى التطور المكثف فى فلسفة وأدب التفكير الحر فى بريطانيا والإلحاد فى فرنسا اعتباراً من القرن السابع عشر إلى رفض الرؤية السحرية المصرية ليس فى العلم فحسب، بل كذلك فى الدين. وكان من الطبيعى أن تتعارض هذه الحركة مع أشكال السحر والتنجيم كافة. وقد بلغت أوجها فى عصر التنوير فى القرن الثامن عشر وفى الحرب ضد الرب التى شنها الملحدون فى فرنسا القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

رفض «الأصوليون» فى حركة التفكير الحر والإلحاد هذه، مثل ج. و دى لا مترى (١٧٠٩-١٧٥١) وپ. هـ. هولباخ (١٧٢٣-١٧٨٩) وكلود هلفتيوس (١٧١٥-١٧٧١م) أى شكل من أشكال الدين وأعمال السحر والتنجيم التى رأوا أنها تتعارض تعارضًا أساسيًا مع المُثُل الإنسانية للتقدم والعلم والعقلانية والعلمانية والتعليم الخاصة بعصر التنوير. وكان هولباخ يعتقد أن الدين مرض نشأ فى مصر. بل أنه حتى «المعتدلين» - مثل ديفيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦) وجون لوك (١٦٣٢-١٧٠٧) وفولتير (المتوفى فى ١٧٧٨) - رفضوا المفاهيم اللاهوتية المسيحية اليهودية التقليدية السائدة وامتداداتها السياسية وكذلك الهرمسية والقبلانية والرمزية السرية المصرية، تاركين فقط أشكال الربوبية ووحدة الوجود الإلحادية وما يسمى الديانة الطبيعية التى يشترك فيها الناس كافة فى كل الأزمنة مشاركة طبيعية دون وحى يوحى، مع التردد فيما يتعلق بوجود الرب ودوره.

بخلاف هذا الطبقة الأولى من الرفض، فإن ما كان يجرى رفضه كذلك هو الرؤية الدينية السحرية «الوثنية» التى تمثلها مصر والهرمسية المفترض أن نُقلت عن طريق اليونان وذلك المزيج مما يسمى اللاهوت القديم prisca theologia والمفاهيم السرية كما عبَّر عنها فيتشينو وبرونو وسپنسر وكدورث وواربرتون وآخرون. ورفض فولتير الإكليروسية المسيحية والمعتقدات الخرافية واليهودية، ولكنه رفض كذلك الخرافة المصرية القائلة بأن مصر كانت تحكمها الآلهة باعتبارها طفولية، كما رفض الفلاسفة الذين ادعوا المعرفة بشأن مصر باعتبارهم كذابين، حيث ضاعت لغة مصر القديمة. وأدى تأرجح البندول هذا فى النهاية إلى تقليل مبالغ فيه لدور مصر ودور إسرائيل فى التاريخ وتضخيم مبالغ فيه لدور اليونان.

أدت النتيجة التراكمية لكل هذه الآراء إلى إطلاق شرارة إعادة التقييم الفلسفى والسوسيولوجى والأنثروبولوجى والأركيولوچى والتحليلى النفسى للدين فى القرن العشرين وتعصب الحركة الشيوعية الوحشى ضد الدين. واكتملت عملية العلمنة secularization والنزعة الإنسانية التى بدأها العلماء الأوروپيون، بالرغم من صلتهم بالدجل الخاص بمصر. وفى حالة مصر، ربما يمكن ضرب مثل لهذه العملية بظهور جيل جديد من علماء المصريات العقلانيين مثل أدولف إرمان (١٨٥٤-١٩٣٧م). وما

استكمل لم يكن أقل من جعل الدين مسألة شك فى أفضل الحالات وسخافة فى أسوئها. فلم يعد الدين، ذلك النسق الذى جعله المصريون أكثر من أى شعب قديم آخر محورًا للحياة، يحتل مركز حياة معظم الناس.

رغم ما قد تبدو عليه من عدم وضوح وبعد احتمال من أول وهلة، كانت المعركة الطويلة والصعبة التى شُنت منذ يونان القرن السادس ق. م معركة لتخليص البشرية من التفكير السحرى الذى قامت فيه مصر بالدور الرئيسى (من الناحيتين الحقيقية والخيالية) فى نشره والدعاية له. ومع ذلك لم تكن المعركة ضد الديانة السحرية أمرًا بسيطًا فى يوم من الأيام، ولا يزال الانزعاج، بل والقلق، بشأن هذا المعركة والحنين إلى «الحكمة» المصرية قويًا. وربما كان أكثر ما يمثل ذلك هو المفهوم الغامض والمتهور الخاص بالذكاء الفائق للإله اللامجسم الذى «لا يلعب النرد مع العالم» عند أينشتاين (١٨٧٩-١٩٥٥م) الوحدويوجودى، ولكنه فى الواقع إلحادى - والكثير من علماء المصريات فى القرن العشرين مثل هنرى فرانكفورت (١٨٩٧-١٩٥٤م) وإيريك هورنونج (المولود فى ١٩٣٣م) وسيجفريد مورنتس (١٩١٤-١٩٧٠م) الذين ألحوا على ما يبدو إلى أن القيم الدينية المصرية كانت مترابطة ترابطًا منطقيًا وربما لا تزال مناسبة.

صلة المركزية المصرافريقية الخيالية

أصبحت حركة المركزية الإفريقية فى السنوات الأخيرة إحدى الرؤى الخيالية لمصر التى استرعت أكبر قدر من الانتباه. فقد بدأ جدل المركزية الإفريقية الشديد فى فرنسا فى أواخر خمسينيات القرن العشرين واستمر بعد ذلك فى الولايات المتحدة بشكل أساسى اعتبارًا من أوائل الثمانينيات. ورغم بعض الإسهامات الإيجابية، تمسخ حركة المركزية الإفريقية الأمريكية الديانة المصرية إلى حد كبير وتشوه دورها الأصيل فى تاريخ الدين. ويبدو أن هذا فى الأساس تشويه آخر ضمن قائمة طويلة من ظواهر الولع بمصر المتصلة بها له قدرة متأصلة على الإنتاج.

استخدم مصطلح المركزية الإفريقية لأول مرة الكاتب الأمريكى وعالم الإفريقيات موليفى كيتى أسانتى (المولود فى ١٩٤٢م) للدلالة على نسق ينظر إلى العالم وتاريخه من وجهة نظر إفريقية. وتعود أصول المركزية الإفريقية إلى القرن التاسع عشر بين بعض المفكرين والكتّاب الأمريكيين الأفارقة.

لا شك فى أن جناح أتباع المركزية الإفريقية بقياد موليفى كيتى أسانتى كان مفيدًا فى شجب الموقف العنصرى لبعض المؤرخين والعلماء، ولكن لا شك كذلك فى أن إصراره على «إفريقية» مصر وسوادها التامين يقوم على التصريحات والتشويهات أكثر منه على الأدلة والبراهين. ويمجد بعض أتباع المركزية الإفريقية الديانة المصرية بما يجعلها نوعًا من الديانة الجلية شبه التوحيدية التى تخلو من عبادة الحيوان وفلسفيةً متناسقةً. ويزعم آخرون أنها لم تكن تعددية أو توحيدًا، بل أحادية، أى عبادة قوة إلهية واحدة بآلاف الأسماء، ويلمحون إلى أنها لا تزال صالحة فى الوقت الراهن؛ وهى جميعها أمور لم تكنها. ويبدو أتباع آخرون للمركزية الإفريقية وقد انشغلوا بالرد على الاضطهادات التى عانى منها الأفارقة على مر أكثر من ألف سنة بمحاولة سياسية لخلق أسطورة جديدة ومريحة ذات هُوية سوداء أكثر من انشغالهم بجوهر الحقائق المصرية القديمة.

اثنان من افتراضات المركزية الإفريقية الأساسية هما أن مصر القديمة كانت من الناحية العرقية إفريقية سوداء وأن مصر كان لها تأثير شامل على اليونان. وهذه الرؤى أعاد طرحها المؤرخ الأمريكى مارتن برنال (المولود فى ١٩٣٧م) عام ١٩٨٨م فى كتابه «أثينا السوداء»(*) Black Athens.

كان أبرز مؤيدى المركزية الإفريقية المحدثين (حتى قبل استخدام هذا المصطلح) ابتداءً من أواخر خمسينيات القرن العشرين المؤرخ السنغالى شيخ أنتا ضيوف (١٩٢٣-١٩٨٦م). وأكد ضيوف على نحو خاص فى كتابه (Nations Nigres et Culture الذى نُشر فى عام ١٩٥٦ وتُرجم جزء منه إلى الإنجليزية بعنوان The African Origin of Civilization أن مصر القديمة كانت سوداء وأن أبناء غرب إفريقيا، المصريين والإثيوبيين (النوبيين السودانيين) كانوا من نفس النمط العرقى. ويرى ضيوف أنه لم تكن «مصر القديمة... حضارة زنجية» فحسب، بل إن محاولات «تبييضها» «ليست أكثر من اختراع ملائم لحرمان السود من الميزة الأخلاقية للحضارة المصرية...» و«تزييف للتاريخ».

أكد ضيوف أن إثيوبيا (السودان الحالية) ومصر كانتا ضمن أصل الوحدة شبه

(*) صدرت فى عام ١٩٩٧ ترجمة عربية للمجلد الأول من هذا الكتاب ضمن المشروع القومى للترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة - المترجم.

الكاملة للديانة الإفريقية والمجتمع الإفريقى . كما زعم أن «اليونانيين واصلوا وطوروا ما كان المصريون قد اخترعوه، وكان ذلك على نحو جزئى أحيانًا»(١٧٩) .

الأجزاء الأساسية من تلك الافتراضات بها أخطاء خطيرة جداً، إلا أن تأكيداتها بالشكل الأقل مبالغة معقولة ومن المؤكد أنها تسهم فى تغيير الكثير من الرؤى المعتمدة بشأن دور مصر فى التاريخ . وبالرغم من المبالغات المفرطة، يلفت كل من ضيوف وبرنال الاهتمام المطلوب بشدة إلى إسهام مصر الذى ربما يكون مهمًا فى كريت والعالم اليونانى وهو الإسهام الذى كثيراً ما يجرى تجاهله . ويلفت كتاب ضيوف الانتباه المطلوب بشدة إلى مكوِّنات مصر وجوانبها السوداء وخاصة النوبية، والتأثير الدينى لمصر فى إفريقيا . ويشير برنال إشارة صحيحة إلى أن أوروبا القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وخاصة ألمانيا، كانت مشغولة بمخطط كبير للقضاء على أهمية مصر وتمجيد أهمية اليونان . وقد جرى التقليل من شأن هذا كله فى كثير من الأحيان، ولكنه تقييم شامل بطريقة غير معقولة للتأكيد على «اختراع اليونان القديمة» فى القرن التاسع عشر، كما يفعل برنال . وبصورة عامة، لا تصمد افتراضات برنال وأنتا ضيوف أمام البحث النقدى .

الجانب المحزن لجدل المركزية الإفريقية هو منطقه المجمِّل . فمن المؤكد أنه كانت هناك بعض الأصول الإفريقية السوداء للمصريين، إلا أن إعلان مصر بلدًا إفريقيًا أسود شىء آخر تمامًا . إنه خيار معقول أن نفترض وجود تأثيرات إفريقية على مصر وتراث مشترك إلى حد ما؛ غير أن الإعلان عن كون مصر إفريقية من النواحى الثقافية والتكنولوجية والدينية أمر آخر إلى حد كبير . وصحيح أن نشير إلى علاقة مصر الوثيقة بالنوبة؛ ولكن تقليل أهمية تأكيد مصر الدائم على انفصالها عن النوبة وسيطرتها الاستعمارية الصارمة فى هذه العلاقة أمر آخر .

من التضليل على نحو غريب افتراض أن التأثير الثقافى النوبى الأسود على مصر كان محوريًا، كما افترض ضيوف . بل إن الأكثر غرابة افتراض أن العلاقات بين المصريين والنوبيين كانت منسجمة فى إطار «الجنس نفسه» وتقوم على «القرابة

(١٧٩) Diop, Cheikh Anta, The African Origin Of Civilization, Myth Or Reality, pp. xiv, 9, 43 and 230.

الأصلية» و«التحالف»، كما افترض هو كذلك.[١٨٠] ومن الواضح أن التأثير المصرى على النوبة أكبر من عكس ذلك إلى حد كبير جدًا. وعلاوة على ذلك، فلا يبدو أن العلاقة بين المصريين والنوبيين كانت فى يوم من الأيام منسجمة؛ ليس هذا فحسب، بلْ إن النوبيين كانوا يُعتبرون باستمرار شعبًا عدوًا وأدنى مكانة. وكان النوبيون فى فترات عديدة من تاريخهم، وخاصة أثناء الحكم النوبى لمصر (ح. ٧٤٧-٦٥٦ ق.م)، يرغبون فى أن يكونوا مصريين، إلا أن المصريين لم يحترموا تلك الرغبة قط. ومما لا شك فيه أن المصريين كانوا يؤكدون باستمرار أنهم شعب وجنس مختلف وأرفع شأنًا من جيرانهم، بما فى ذلك النوبيين والبانتو. وما من شك فى أن المصريين كانوا مشغولين بوعى بالحفاظ على الفصل بين أنفسهم والآخرين كافة. ومع ذلك فمن المهم الإشارة إلى أن المصريين لم يميزوا النوبيين بالطريقة التى تعد فى الوقت الراهن تمييزًا عنصريًا؛ فقد كان المصريون ينظرون إلى الأجانب كافة، سواء أكانوا نوبيين أم ليبيين أم بانتو أم آسيويين، على أنهم «خاسئون» و«بائسون». فقد كان المصريون عنصريون بصورة عامة وشاملة!

فى حالة ضيوف، تفاقمت الأمور بسبب الموقف شديد العداوة، والمعرفة الخاطئة على ما يبدو بمصر، حتى وإن حذر من العنصرية. فقد عزا إلى مصر القديمة «غطاءً مثاليًا» يضاهى «روح السلب والغزو» الخاصة بـ«شعوب الشمال». فالتحليل الذى قدمه للديانة المصرية، وخاصة المفاهيم الأوزيرية و«القيم الأخلاقية» ووجود «كائن قدير» توحيدى، لا يتوافق مع النصوص المصرية نفسها فحسب. وقد يختلف علماء المصريات المحدثين كافة على أن النصوص المصرية تشير إلى أوزيريس وإيزيس على أنهما «زنجيان» أو أن «كاهنة آمون لا يمكن أن تكون سوى سودانية مروية (*)[١٨١].

هناك قدر كبير من سوء استغلال الفن وزلة فى التركيب المنطقى من جانب ضيوف وبرنال وآخرين ممن يزعمون أن المصريين لم يصوروا آلهتهم فحسب باعتبارهم سودًا فى الفن، بل كذلك فعلوا مع أنفسهم.

(١٨٠) المرجع السابق، ص ١٦٨-١٦٩ و ١٦٤
(*) نسبة إلى مروى بالنوبة - المترجم.
(١٨١) المرجع السابق، ص ٢٣٠-٢٣١ و٨٩ و١٤٧ .

فليس صحيحًا أن يعلن أحد، كما أعلن ضيوف، أن «المصريين كانوا يرسمون آلهتهم باستمرار سودًا كسواد الفحم»(١٨٢) . فهذا سوء فهم لقانون الألوان المصرى فى الفن الذى يفصل أحد الألوان - الأسود - لاستخدمه فى بعض الأحيان لتصوير أوزيريس وأنوبيس (وآلهة أخرى مرتبطة بالموت والبعث والحياة الآخرة وكذلك للدلالة على الخصوبة والتربة السوداء) عن ألوان أوزيريس الأخرى كاللحم الأبيض الذى يرمز إلى لفائف المومياء والأخضر الذى يرمز إليه فى حالة البعث. وتتجاهل هذه العبارة كذلك الألوان الأخرى المستخدمة فى رسم الآلهة والإلهات؛ حيث إن الأزرق بصورة عامة لون آلهة السماء، وفوق هذا وذاك الذهبى، ذلك اللون الذى لا يذوى أبدًا، وهو لون الخلود.

كم أوضحنا فى الفصل الثالث، كان الفن المصرى يصور المصريين من ناحية والنوبيين والسود الآخرين من ناحية أخرى بسمات عرقية مختلفة على نحو مميز، وقد صور ذلك بوفرة وبشكل عدوانى فى كثير من الأحيان. فقد وضع المصريون فروقًا قومية وعرقية على نحو دقيق ومتعجرف وعدوانى منذ تاريخ مبكر جدًا فى فنهم وأدبهم.

ولا تشير المقارنة بين النحت والرسم المصريين والإفريقيين (بما فى ذلك الأعمال الفنية النوبية التى كانت جزءًا من المدرسة الأسلوبية المصرية وتلك التى لم تتأثر بها تأثرًا مباشرًا) إلى تشابه عرقى أو سواد، كما زعم ضيوف؛ بل إنها تشير بشكل لا خلاف عليه إلى العكس - التمييز بين المصريين والنوبيين والبانتو - على مر التاريخ المصرى.

وكما رأينا فى الفصل الثالث، هناك وفرة غير عادية من الأعمال الفنية المصرية التى صورت بوضوح التناقض الحاد بين المصريين ذوى البشر البنية الضاربة إلى الحُمرة والنوبيين ذوى البشرة السوداء، وخاصة فى مناظر المعارك والأسرى، ومئات المناظر التى تصور العديد من الجماعات العرقية المنفصلة، بما فى ذلك النوبيين والبانتو. وكما أشار سيريل ألدرد، فإن النوبيين أنفسهم، وفى فنهم، حين حكموا مصر فيما بين ح. ٧٤٧ و٦٥٦ ق. م، أخذوا فى اعتبارهم ملامح الوجه الزنجية الكوشية؛ «الوجه

(١٨٢) المرجع السابق، ص ٧٥ .

المستدير العريض، والشفتان الغليظتان، والحاجبان الأفقيان، وثنيات اللحم عن أركان العينين والأنف»(١٨٣).

علاوة على ذلك، يشير الاتجاه الجمالي والمفاهيمي للفن المصرى إلى إبراز للفن الغرب آسيوى وخاصة السومرى، وصقل له، ثم إلى تطور مستقل فريد للفن الإفريقى وليس إلى علاقة النمط العائلى معه أو تعبير عن «التوحد» مع «الثقافة السوداء»(١٨٤) كما أكد ضيوف. بل إن من الواضح أن ما تشترك فيه تماثيل عصور ما قبل التاريخ التى عُثر عليها فى مصر مع تماثيل بلاد ما بين النهرين وليبيا أكبر بكثير، ولم يبد عليها أى شبه غامض بالفن الإفريقى اللاحق.

منذ انطلاقة الفن المصرى حوالى عام ٣٠٠٠ ق.م، تتناقض الرغبة المصرية فى إضفاء الطابع المثالى عند التمثيل والتوضيح والمحاكاة تناقضًا حادًا مع ما تميز به الفن الإفريقى من الرمزية الصريحة صراحةً غير عادية والمؤسلبة على نحو يتسم بالغلو والتحيز غير الطبيعى عادةً. ويمكن ملاحظة هذا الاتجاه الإفريقى مع أقدم ما اكتُشف من الفن الإفريقى وهو تماثيل نوك فى نيجيريا التى تعود إلى حوالى عام ٥٠٠ ق.م. ولا ينبغى إساءة تفسير التأثر المتبادل أو التأثير المصرى على الفن الإفريقى (وخاصة الميل المشترك إلى تلخيص السمات البشرية تلخيصًا رمزيًا بدلاً من تصويرها طبقًا للواقع المادى) على أنه يمثل الجوهر العميق والشعور لأى من الفنيين.

بدأ الفن المصرى والفن الإفريقى من سياقين مختلفين وكانا يقولان شيئًا مختلفًا على نحو مختلف. وإذا كان لابد من استخدام مصطلح واحد لتوصيف الفن المصرى فهو التصوير ذو الصبغة المثالية. وإذا كان لابد من استخدام مصطلح واحد لتوصيف الفن الإفريقى فهو الغلو، أى المبالغة المتعمدة لتحقيق الآثار العميقة. والفن المصرى واقعية ذات صبغة مثالية. أما الفن الإفريقى فتعبيرية. ويبدو مذهلاً أن نخلط بين أسلوب الفن المصرى الذى يسهل التعرف عليه وأسلوب الفن الإفريقى الذى يسهل التعرف عليه بنفس القدر.

نجد أن هيرودوت (ح. ٤٨٤-٤٢٠ ق.م) فى كتابه «التواريخ» لم «يحدد باستمرار

(١٨٣) Aldred, Cyril, Egyptian Art, p. 216.

(١٨٤) Diop, Cheikh Anta, The African Origin of Civilization, Myth or Reality, p. 140.

أن هناك جنسًا زنجيًا . . . عند ذكر الشعب المصرى»(١٨٥) ولم يصف بوضوح المصريين على أنهم شعب أسود، كما يؤكد ضيوف وبرنال وأسانتى. فالواقع هو أن هيرودوت وصف الفئات العرقية لشعوب عديدة، ولم يتناول بشكل مباشر مسألة فئة المصريين العرقية. وحين تناول هذه المسألة على نحو غير مباشر، يبدو أنه أخذ فى اعتباره أنه من المسلَّم به أنهم بيض داكنى البشرة على النمط المتوسطى. كما أوضح أن الفروق العرقية والقومية بين Aigyptios (المصريين) والشعوب التى كان اليونانيون يشيرون إليها بـ Aithiops «الإثيوبيين»)، وهى كلمة مشتقة من aithô ومعناها «المُشاط» و«المحروق» و«النارى» و«الأسود». وأصبح المصطلح aithô التسمية اليونانية المعتمدة للشعوب السوداء التى أسموها «الوجوه المُشاطة». وبالطبع فإن المنطقة التى عُرفت فى القرن التاسع عشر الميلادى باسم إثيوبيا المشتق من Aithiops اليونانية و Aethiopia اللاتينية لا يشير بالطبع إلى النوبة التى كانت موجودة فى جنوب مصر الحالى وجزء من السودان الحالى.

أشار هيرودوت مرة واحدة إلى التشابه الجسمانى بين المصريين والشعوب ذات البشرة الداكنة؛ شعب كولخيس (فى چورچيا الحالية حيث الناس من أصول قوقازية وبينهم بعض ذوى البشرة الداكنة). وسافر هيرودوت إلى كولخيس التى ذهب إليه البطل الأسطورى چاسون بحثًا عن الفراء الذهبى حيث قال: «ذلك أنه من الواضح أن أهل كولخيس مصريون . . . أنا نفسى خمنت ذلك، وهو ما يعود إلى حد ما إلى أنهم ذوو بشرة داكنة وشعر كالصوف، وإن كان لا يعول هذا، حيث إن شعوبًا أخرى كهذا»(١٨٦). (ذوو البشرة الداكنة هى الترجمة المعتادة للكلمة ذات الأصل اليونانى melanchroes وقد استخدمها أ. د. جودلى، بينما استخدم چورچ رولينسون ذوى البشرة السوداء. وعادةً ما تترجم oulotriches بذوى شعر كالصوف أو بذوى الشعر الأجعد).

يمكن أن نفترض أنه لو أراد هيرودوت وصف أهل كولخيس بالسود (وبالتبعية يصف المصريين بالسود) لاستخدم المصطلحين اليونانيين القياسيينaithô و Aithiops، أى «الوجوه المُشاطة» و«الإثيوبيون». وهذا هو ما فعله على وجه التحديد فى مناسبات

---

(١٨٥) المرجع السابق، ص ٧١.

(١٨٦) Herodotus, Books I-II, 2.104.1-2.

عديدة أخرى حين أراد الإشارة إلى شعب ـ سواء أكان إفريقيا أم آسيويًا ـ كان من الجنس الأسود، أو ما يُظن أنه الجنس الأسود. ولكنه لم يسمِّ أهل كلوخيس بالإثيوبيين، Aithiops، فى نفس الجملة التى ميز فيها مرة أخرى بين المصريين والإثيوبيين.

ضمن مصطلحات هيرودوت الخاطئة، كان هناك إثيوبيون غربيون (وهم النوبيون وغيرهم من الأفارقة، ولكن كان هناك كذلك «أهل ليبيا ذوو الشعر الأكثر تجعدًا من بين البشر كافة» و«إثيوبيون من الشرق [آسيا] ذوو الشعر السبط غير المجعد» (ويبدو أن هؤلاء هم البلوش الموجودون حاليًا فى جنوب باكستان وإيران). ولكنه لم يستعمل، كما ادعى ضيوف، «الصفة العرقية نفسها». . . «للهنود الپاداپين» و«للمصريين والإثيوبيين». فالمقارنة المباشرة التى قام بها هيرودوت كانت للـ Indôn وهم سود البشر تمامًا (melaina) مثل الإثيوبيين (Aithiopsi)(١٨٧) . وبالطبع كان هيرودوت يصف المصريين باستمرار بـ .Aigyptios

كانت خيالات هيرودوت وعدم دقته أسطورية، ولكنه بلغ طبقًا لأية مقاييس قممًا غير مسبوقة من التفاهة والخيال والفكاهة غير المتعمدة فى وصفه للهنود. فقد أعلن أن «مَنى» الهنود «الذى يقذفونه فى النساء ليس أبيض مثل مَنى بقية الرجال، بل أسود مثل بشرتهم، وهو يشبه فى هذا الصدد الإثيوبيين.(١٨٨) ولا حاجة إلى القول بأنه من المؤكد أن هيرودوت الذى كان شديد الاهتمام بمصر، ومن الواضح بصفات المنى، كان سيخبرنا إذا كان للمصريين مَنى أسود كذلك أم لا. وهذه الحكاية غير المعقولة دليل غير مباشر آخر على أن هيرودوت لم يكن يرى أن المصريين سود.

الأمور واضحة إلى حد كبير فيما يتعلق بإدراك هيرودوت المباشر للنوبيين (Aithiops) وغيرهم ممن يسمون «الإثيوبيون»؛ فقد كانوا سودًا. وفيما يتعلق بإدراكه للمصريين، من الواضح أنه كان يراهم مختلفين اختلافًا كبيرًا عن «الإثيوبيين» وأفضل رهان هو أنه كان ينظر إليهم على أنهم بيض ذوو بشرة داكنة. والواقع أنه بالنسبة لكل الكتَّاب اليونانيين القدامى، يظل أفضل رهان هو أنهم كانوا يسلمون بأن المصريين شعب داكن البشرة من شعوب البحر المتوسط وأن «الإثيوبيين» شعب زنجى.

---

(١٨٧) Herodotus, Book VII, 7.70.1-2, Diop, Cheikh Anta, The African Origin of Civilization, Myth or Reality, p. 244 and Herodotus, Book III, 3.101.1.

(١٨٨) herodotus, book III, 3, 101, 1 - 2.

رغم أوصاف هيرودوت المشوشة والمتناقضة فى كثير من الأحيان لسمات الشعوب، فمن الواضح أنه لم يكن يؤمن بأى نوع من التفوق العرقى؛ فلا يبدو أن هناك ما يتسم بالعنصرية فى الفروق العرقية والقومية التى قدمها. وأعلن هيرودوت: «الإثيوبيون. . . يقال إنهم أطول الرجال كافة وأكثرهم وسامة.»(١٨٩).

ومع ذلك فلم تصبح رؤية هيرودوت المتسامحة المعيارَ فى اليونان القديمة. فقد اعتبر اليونانيون أنفسهم «الجنس السيد»؛ وكان مظهرهم الجسمانى هو الذى يُفترض أنه مثالى، وبالتالى أبدوا ازدراءً واضحًا للشعوب التى بشرتها أدكن من بشرتهم، ومن باب أولى السود.

كان النوبيون عند الكتّاب اليونانيين القدماء Aithiops، «إثيوبيون»، مثلما كانت الشعوب الإفريقية السوداء. واستبعد هذا الاسم المصريين. وكان استخدام المصطلحين المعتمدين ـ Aigyptios و Aithiops ومعناهما الدلاليان يشيران بالفعل إلى فرق أساسى فى الإدراك اليونانى. وأبدى الكثير من الكتّاب اليونانيين والرومان قدراً كبيراً من حب الاستطلاع والإعجاب الشديد بالمصريين والاحتقار لـ«الإثيوبيين». إلا أنه كان هناك العديد من الأمثلة التى جمع فيها الكتّاب اليونانيون بين المصريين والإثيوبيين. وكان بعض اليونانيين، كأرسطو فى القرن الرابع ق.م، يرى أن المصريين داكنون أو «مُشَاطون» (من شاط، أى حرق) أو سود بالقدر الذى يدعو لاحتقارهم. كما لم يأخذ اليونانيون فى اعتبارهم السمات الجسمانية الوراثية للسود؛ فهم لم يميِّزوا على نحو خاص بين أنماط البانتو والكوشيين، وكان ذلك حال المصريين أنفسهم.

لم يكن المصطلح المصرى «الأرض السوداء»، كمت، الذى يعنى أرض مصر، ورمت ان كمت الذى يعنى شعب مصر، ومد رمت انَ كَمت الذى يعنى اللغة المصرية، يعنَى الأصولَ العرقية؛ فهو لم يكن يصف مَصرَ بأنها وطَن الشعب الأسود، كما ادعى ضيوف وأسانتى وغيرهما. والرهان الأكبر هو أن أصل كمت كان زراعيًا، إشارة إلى تربة وادى النيل السوداء الخصبة فى مقابل «الأرض الحَمَراء»، دشرت، الصحراء الجرداء التى لا يغمرها فيضان النيل. وكان الاسم الأكثر شيوعًا والمقدس لمصر بعد ٣٠٠٠ ق.م هو تا وى، الأرضان.

---

(١٨٩) Herodotus, Book III, 3.20.1.

لم يجب ضيوف أو برنال فى أى موضع إجابة معقولة عن هذا السؤال الواضح كى نقيِّم افتراضهما أن المصريين كانوا سودًا تقييمًا جادًا: متى تطور المصريون إلى شعب غير أسود؟ الواقع أن ضيوف أنكر فى الأساس كون المصريين بيضًا، أو لا سود، فى الوقت الراهن. وقد زعم أن «لون المصريين أصبح أفتح بمرور السنين، مثل لون زنوج جزر الهند الغربية، ولكن المصريين ظلوا زنوجًا. . . [إلا أنه] فى معظم الحالات لا يختلف لون]المصريين المحدثين [عن لون الأفارقة السود الآخرين»(١٩٠)

من المؤكد أن المصريين استوعبوا عددًا ضخمًا من المهاجرين والغزاة منذ عصور ما قبل التاريخ حتى فتوحات العصر المتأخر التى بدأت منذ عام ٦٧١ وقام بها الآشوريون والفرس واليونانيون والرومان ومن بعدهم الفتح العربى فى عام ٦٤٢ ميلادية. ويفترض الكثير من علماء المصريات أنه بعد القرن الثانى ق. م لم يكن زواج المهاجرين اليونانيين الفقراء من الفلاحات المصريات بالأمر النادر. وهناك كذلك تقديرات تشير إلى أنه فى الوقت الراهن يمثل النمط العرقى العربى حوالى سبعة بالمائة من التركيبة السكانية المصرية.

يدعى ضيوف وبرنال أن ثقافة ما قبل التاريخ الخاصة بالوجه القبلى كانت إفريقية باستمرار. إلا أنه كما جاء فى الفصل الثالث، غالبًا ما تشير الأدلة الضئيلة المتوفرة ولكنها غير مؤكدة إلى اندماج الشعب المحلى والشمال إفريقيين الحاميين، وخاصة الليبيين، والآسيويين وشعوب شرق المتوسط والنوبيين الكوشيين الذى بلغ ذروته فى النمط المتوسطى الجسمانى الأساسى للمصريين فى الفترة بعد عام ٣٥٠٠ ق. م وغالبًا ما تشير إلى أن هذا النمط لم يتغير تغيرًا كبيرًا فى الوقت الراهن. ولذلك شمل النمط المصرى إسهامًا أسود كبيرًا، ولكنه كان بعيدًا إلى حد كبير عن البانتو.

النقطة الجوهرية هى أنه يبدو من المشكوك فيه أنه كان هناك ما يكفى ممن يسمون المهاجرون «البيض» كى يغيروا النمط المصرى إلى النمط المتوسطى الموجود حاليًا، وأنه بعد عام ٣٥٠٠ ق. م، وبالتأكيد بعد ٣٠٠٠ ق. م، ربما لم يكن قدماء المصريون ذوى بشرة أدكن أو أفتح مما هم عليه الآن. ومع ذلك يرى ضيوف أن «المتوسطى. . . تعبير

---

(١٩٠) Diop, Cheikh Anta, The African Origin of Civilization, Myth or Reality, pp[. 249 and 50.

ملطف لكلمة «زنجى» حين يستخدمها الأنثروبولوچيون. وعلى أية حال فهى تعنى «اللاأبيض»[١٩١].

فى بعض الأحيان يكون من الصعب إلى حد بعيد الفصل بين الحقيقى والمحتمل والزائف فى كتاب ضيوف، بل إنه من غير المؤكد أنه كان يعتقد أن تلك الفروق من الأولويات؛ إذ يبدو أن هدفه الأساسى الخاص بصياغة هُوية إفريقية إيجابية نشأت فى مصر كانت له الأسبقية على ما عداه. ولم يكن ضيوف مؤرخًا فحسب، بل كذلك سياسيًا يسعى بنشاط وجد لإقامة وحدة إفريقية وهُوية إفريقية فى إطار الأيديولوچيا المناوئة للاستعمار، وهو ما كان من الواضح هدفًا مشروعًا حين كان يكتب Nations Nègres et Culture. وكان التداخل بين التاريخ والأهداف السياسية الحديثة فيما يتعلق بكل من سواد الشعب المصرى المفترض والأصلى المصرى المفترض للمجتمع والديانة اليونانيين واضحًا فى مناسبات عديدة فى أعمال ضيوف وتصريحاته.

يستخدم برنال بصورة عامة نبرة أكثر معقولية وأقل عدوانية من ضيوف، ولكنه يقع فى ورطة مثله. فأنا لدى كذلك إحساس غير مريح بأن برنال فى أعماقه لا يصدق كل ما كتبه فى «أثينا السوداء». وتفوح رائحة الإثارية sensationalism من الأسباب التى أعلنها برنال لتسمية كتابه «أثينا السوداء»، وهو الأمر الذى يبدو أنه هو نفسه يقره على نحو غير مباشر. وفى السنوات الأخيرة، يبدو أن برنال كذلك تراجع إلى حد كبير، ولكن بشكل غامض، عن موقفه من كون المصريين سودًا تمامًا. ويلعب برنال بالكلمات ويترك الأمر مفتوحًا بخصوص ما إذا كان المصريون من نمط أسود آخر، وإن لم يكونوا فى أغلبهم من النمط الغرب إفريقى. ويبدو أنه يفتح احتمال أن قدماء المصرين كانوا بالفعل نمطًا متوسطيًا أو شمال إفريقى، وأن هذا النمط كان نمطًا أسود.

هناك كذلك أمر خفى وصحيح بشكل مفزع من الناحية السياسة حين يلخص برنال موقفه العام على هذا النحو: «. . . ألصقت الصفة «مركزى إفريقى» بعدد من المواقف الفكرية التى تتراوح بين. . . وهؤلاء، ومنهم أنا، الذين يؤكدون أن الأفارقة والشعوب المنحدرة من أصول إفريقية قدمت الكثير من الإسهامات الكبيرة للتقدم العالمى وأنه فى القرنين الماضيين كان المؤرخون الأوروبيون والشمال أمريكيون يقومون

---

(١٩١) المرجع السابق، ص ٢٤١.

على نحو مستمر بالتقليل من أهمية تلك الإسهامات»(١٩٢). وهذه الرؤية صحيحة بشكل واضح (ولكنها ضعيفة من ناحية منجزات النحت الإفريقى) بالقدر الذى يجعلنا نتساءل عما إذا كانت لا تزال تخفى غموضًا آخر.

قد لا ينكر أحد أهمية مناقشة الجنس race، أو بالأحرى الأصول العرقية، باعتباره عنصرًا من عناصر الهوية الكثيرة، إلا من كان مثاليًا على نحو يتسم بالرياء من الناحية السياسية. إلا أن عنصر تعريف الجماعة الرئيسى هو الثقافى وليس العنصرى أو العرقى. وقد رأينا كثيرًا كيف أنه بعد فترة من التشابه الثقافى فى الامتداد الإفريقى من شرق إفريقيا حتى ليبيا أثناء عصر ما قبل التاريخ (بشكل أساسى قبل عام ٣٥٠٠ ق.م)، كانت إحدى النقاط التى ميزت ثقافة مصر وديانتها الناشئة هى تميزها، وبعد ذلك كيف أصبحت مصر بشكل مستمر وغالب جزءًا من امتداد مصرى/ غرب آسيوى. وكانت مصر المميزة مصرية من الناحية الثقافية.

كذلك دافع شيخ أنتا ضيوف ومارتن برنال، ضمن كثيرين آخرين، عن الرأى القائل بأن مصر لم تكن أصل الديانة اليونانية فحسب، بل كذلك أصل الكثير من معرفتها وثقافتها وقيمها المجتمعية.

يعبث «النموذج القديم المعدل» (الذى يحل محل ما يسميه «النموذج الآرى») الذى يتحدث عنه برنال فى «أثينا السوداء» بالترتيب الزمنى للتاريخ القديم كى يجعله موافقًا لنظرياته، وهو يفعل ذلك باستخدام التخمين أكثر بكثير من الأدلة الثابتة أو حتى الاحتمال المعقول. ورغم مجلدى الكتاب الضخمين اللذين يبلغ عدد صفحاتها أكثر من ١٣٠٠ صفحة، تبدو رؤية برنال الخاصة بالتطور اليونانى المستمد بشكل أساسى من مصادر مصرية واهية على نحو يبعث على الانزعاج، ويبدو أنه مصمم على وضع نوع من المخطط المهيب الذى لا يتفق مع المعقولية. ويفترض برنال وجود استعمار كريت واليونان والهيمنة الثقافية الدينية الضخمة أو على الأقل الكبيرة جدًا عليها من قبَل غزاة مصر الساميين فى المقام الأول، أى الهكسوس، حاملين معهم القيم المصَرية فى القرنين الثامن عشر والسابع عشر ق.م، ربما حوالى عام ١٧٨٠ ق.م. وهو يقول:

(١٩٢) Bernal, Martin, at www.africanhistory.com/bernal, p.1, review of Mary Lefkowitz, Not Out of Africa: How Afrocentrism Became and Excuse to Teach Myth as History.

«اعتقادى هو أنه ينبغى أن يحل النموذج الآرى محل ما أسميه النموذج القديم المعدَّل. ومن ناحية، يقبل هذا النموذج أن المصريين والفينيقيين استقروا فى اليونان القديمة وكان لهم تأثير ضخم». ويرى برنال أن «اللغة والثقافة اليونانية. . . تشكلت» نتيجة للتأثير المصرى الهكسوسى: وبذلك فإن ما يُعرف الآن بـ «الثقافة المادية المسينية» Mycenaean Material Culture يمكن النظر إليه على نحو مفيد باعتباره «الهكسوس»، أو على الأقل «هكسوس بحر إيجه اللاكريتى».

رغم اعتراف برنال بأن الكتَّاب اليونانيين القدماء فى بعض الأحيان «شوهوا رؤى التاريخ المصرى»[١٩٣]، فهو يستشهد بهيرودوت باعتباره موافقًا على وجود ذلك الاستعمار المصرى الضخم لليونان. والواقع أن من سوء تفسير هيرودوت أن نبلغ ما بلغه برنال فى استجدائه تأييده القوى. فمن الواضح أن هيرودوت كان يشير إلى خرافات ويبدو أنه كان يفعل ذلك على نحو خاطئ على أقل تقدير. وعلاوة على ذلك فقد كان اتجاه خطاب هيرودوت هو وصف مصر والتأكيد على تأثير الديانة المصرية على الديانة اليونانية (وهو ما سلم ضيوف بصحته) وليس استعمار مصر لليونان.

الأمر المثير للدهشة إلى حد كبير أن يقع شخص واسع المعرفة على هذا النحو من الوضوح مثل برنال فى شرك التعامل بجدية مع نطاق تقييمات مصر المتسمة بالدجل بالكامل تقريبًا، أى فى شرك مصر الخيالية، وعدم فرز الافتراضات الحقائق بحذر، بالكامل تقريبًا. ويمنح برنال مصداقية للإسهابات والخيالات والخرافات التى فى كتب هيرودوت وهيكاتيه الأبديرى وديودور الصقلى وغيرهم من الكتَّاب القدامى، وكذلك لادعاءات وجود مضمون أو تأثير مصرى حقيقى على الهرمسية والماسونيين. ويقبل بوجود تأثيرات مصرية على كوپرنيكوس ونيوتن أدت إلى إسهامات علمية حقيقة وليس باعتبارها تأثيرات هامشية.

كما رأينا من قبل فى هذا الفصل، فمن المرجح أن هناك تأثيرًا مصريًا كبيرًا جدًا على الديانة والميثولوچيا اليونانية، ولكن لا يبدو أن هناك طريقة كى نثبت بشكل معقول ومقبول رأى ضيوف القائل باستيعاب اليونانيين الكامل تقريبًا للقيم المصرية. وبالمثل

---

(١٩٣) Bernal, Martin, Black Athens: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization, Volume II, pp. 1, 408 and 5.

فإن الاتصالات المصرية المتكررة مع كريت واليونان واضحة، ولكن رأى برنال القائل بالاستعمار المصرى لليونان، سواء أكان ضخمًا أم لا، لا يمكن بحال من الأحوال حتى الشروع فى إقامة الدليل عليه.

وعمومًا فإن ضيوف وبرنال لا يأخذان فى اعتبارهما على نحو كاف أن تأثير مصر على اليونان لم يكن دينيًا بشكل أساسى فحسب، بل إن تطور اليونان الفلسفى والسياسى والفنى والعلمى المستقل - ثورتها العقلانية المادية - لم يشكل انقطاعًا ضمنيًا وجوهريًا عن الرؤية المصرية فحسب، بل انقطاعًا عن عالم تلك الفترة بكامله.

رؤى مصرية مجنونة وخيالية فى زماننا هذا

لا تزال الرؤى الخيالية والمجنونة الخاصة بمصر قائمة حتى فى زماننا هذا، وهى أكثر عددًا من النظريات المشابهة المتعلقة بأى مجتمع آخر مع الاستثناء المحتمل وهو إسرائيل. فبالإضافة إلى كون مصر مرجعًا أساسيًا للجماعات السرية وغير التقليدية، فقد أصبحت الآن كذلك، كالهند، مركز العديد مما تسمى معتقدات «العصر الجديد»، و«الديانات الجديدة» و«الديانات» والطوائف «البديلة».

ذكرنا من قبل بعض النظريات المجنونة وبعض الصلات الخيالية المتعلقة بمصر، وخاصة تلك المتعلقة بالصلة بين مصر و«القارة المفقودة» ذات الحضارة الرفيعة، أطلنطس، قبل ما لا يقل عن ١٠ آلاف سنة، والتوحيد الذى يرتدى زى التعددية، والعديد من الصلات المجنونة بعهد إخناتون فى منتصف القرن الرابع عشر ق.م.

تتراوح الصلات المجنونة الأخرى والهراء المتعلق بمصر القديمة بين المعلومات السرية المصرية التى تعود إلى عصور ما قبل التاريخ أو ذلك القدر الأساسى الخفى من الحكمة الذى يعود إلى عصور ما قبل التاريخ المصرية، إلى الخيالات والأسرار المتعلقة بالرياضيات، ودلالة وتاريخ بناء الأهرام وتماثيل أبى الهول والكثير من الادعاءات الخاصة بأصول الجماعات والطوائف السرية، الخ.

ربما كانت ما تسمى أسرار الأهرام الأكثر جنونًا بين النظريات المجنونة كافة المتعلقة بمصر القديمة. وقد حول البعض السحر المصرى البدائى الذى يخدمه شىء من

الهندسة والمهارة الفنية التى استخدمت فى بناء الأهرام إلى حقيقة سرية. وليس المجانين وحدهم، بل نجد كذلك أن الكثير من الأذكياء ومنهم الفلاسفة وبالطبع معلمو الطقوس السرية، لم يؤيدوا مفاهيم الحياة الآخرة السرية التى تمثلها الأهرام بالنسبة للمصريين فحسب، بل أضافوا كذلك تفسيراتهم السحرية التى لم يحلم بها المصريون أنفسهم قط. واختراعهم لأنواع الوظائف كافة الخاصة بالأهرام التى لا يبدو أنها خطرت على بال المصريين بيان مثالى لتكتيك دينى رئيسى، وهو تكتيك قلب الدلالة الذى يُحتمل أنه مورس منذ فجر الدين.

تشمل أسرار وخيالات الأهرام مفهوم الاتصال المباشر بين الأهرام والآلهة، وتوليد القوى الضخمة والصحة من الأهرام لبعض البشر، ومفهوم كونها أماكن للتأمل السرى والشعائر السرية، وخاصة فيما يتعلق بمصير الإنسان بعد الموت. وهناك نظريات تقول إن الأهرام بُنيت قبل ١٠ آلاف سنة، بل حتى قبل ٥٢ ألف سنة؛ أى قبل ظهور الإنسان العاقل Homo Sapiens! ويرى البعض أن الأهرام نموذج مصغر من الأرض. ولا زالت الفكرة المجنونة القائلة بأن أهرام مصر وأمريكا الوسطى ـ التى كانت معابد ذات قمم مسطحة ولم تكن مقابر على الدوام تقريبًا ـ أوحت بها بقايا قارة أطلنطس تحظى بالانتشار. وهناك كذلك نظرية لا تفنى على ما يبدو تقول إن الأهرام مازالت تحتوى على كنوز ضخمة لا يبقى إلا أن يُعثر عليها. وتشير أحدث الأدلة العلمية إلى أن هناك بالفعل غرفًا إضافية فى الأهرام، ولكنها فارغة أو مملوءة بالرمل وربما صممت بحيث تكون دعامات معمارية للأوزان الهائلة التى تعلوها.

وقد اخترع چون تايلور فى عام ١٨٥٩م علم الأهرام pyramidology وهو أكثر الخيالات جنونًا بشأن الأهرام. وكان تايلور يرى الأهرام، مستعينًا بنظام معقد خاص بعلم الأعداد(*) numerology، على أنها طقوس سرية يعبَّر عنها من خلال الأعداد والمقاييس. وقد جرى تطوير هذا فيما بعد إلى نسق يقال فيه إن الترتيب الزمنى للكون ودلالته يعزيان إلى المقاييس الخارجية والداخلية لعناصر الهرم المختلفة. ومازالت أشكال مختلفة من علم الأهرام تزدهر، بما فى ذلك البعض منها الذى يُفترض أنه يشير إلى تواريخ ظهور رجال تاريخيين عظام قبل بناء الأهرام وبعدها كذلك.

(*) يسمى كذلك «العدادة» ويهتم بدراسة المعانى السحرية والتنجيمية للأعداد ـ المترجم.

كان موقف تايلور المجنون ينافسه «المستبصر» الأمريكى إدجار كايس (١٨٧٧-١٩٤٥م) الذى يُفترض أنه يجيب وهو فى نومه المستحث ذاتيًا على أسئلة البشرية جميعًا. وزعم كايس أثناء نومه أنه كان هناك ائتلاف بين أهل أطلنطس والمصريين، ولكن بما أن الأهرام بُنيت حوالى عام ١٠٥٠٠ ق.م إحياءً لذكرى الرحلة التى قام بها رع تا (المعروف حاليًا باسم رع) فى بالون من مملكة أرارات (التى عُرفت باسم جبل أرارات بعد الطوفان) إلى مصر... وبالطبع لم تكن الأهرام مقابر، بل أماكن لأداء الشعائر والفهم الخاص بمن اطلعوا على الأسرار.

ومن المهم الإشارة إلى أن أحد أكثر الأوصاف صراحة وبراجماتية فى العصور الحديثة للأهرام قدمها مدير مشروع وضع خرائط الجيزة مارك لنَر فى كتابه «الأهرام الكامل» The Complete Pyramids، وإلى أن لنَر تقيد بنظريَات كايس قبل أن يرفضها باعتبارها مستحيلة.

من الواضح أن كل المشكلات المتعلقة بالأهرام - الهندسية والخاصة بتكنيكات البناء والدينية - لم تُحل، إلا أنه من الواضح كذلك أن معظم النظريات المجنونة عن الأهرام لا تخرج عن كونها مجنونة فحسب.

هناك وهم آخر لا يزال شائعًا فى الوقت الراهن، وهو أن مصر ما قبل التاريخ كانت لديها تكنيكات ومهارات ومعرفة عظيمة ضاعت أو أخفيت عن عامة الناس. إلا أن الأدلة الأثرية والأنثروبولوچية والفنية والأدبية المتاحة تشير إلى أن الأمر لا يمكن أن يكون كذلك، حتى وإن كان الجدل فيما يتعلق بوجود النسق السرى المصرى وحجمه مبررًا.

اعتقد شيخ أنتا ضيوف أن مصر كانت مجتمعًا متقدمًا قبل عام ٨٠٠٠ ق.م، وأنه كان لديها نسق شاسع من المعرفة العلمية والرياضية وليس المعتقدات السرية فى ذلك الوقت، وأنها فرضت أنساقها ما قبل التاريخية والتاريخية على إفريقيا وسومر وغرب آسيا. ويرى ضيوف أن مصر لم تكن أول حضارة فحسب، بل كانت بلاد ما بين النهرين «ابنة مصر التى حملتها فى وقت متأخر».[١٩٤] لم يبال ضيوف بذلك الكم

(١٩٤) Diop, Chekh Anta, The African Origin of Civilization, Myth or Reality, p. 106.

الهائل من الأدلة الأثرية الذى يشير إلى استحالة وجود تأثير مصرى على بلاد ما بين النهرين فى عصور ما قبل التاريخ ومعقولية وجود تأثير سومرى وغرب آسيوى على مصر فى عصور ما قبل التاريخ وما قبل الأسرات. بل إنه لم يأخذ فى اعتباره أن مصر دخلت مجال الزراعة المهم متأخرةً، مقارنةً ببلاد ما بين النهرين والأناضول وشرق المتوسط.

كان ج. إ. جورديف (١٨٦٦؟-١٩٤٩) كذلك مؤمنًا شديد الإيمان بوهم الإنجاز الضخم فى «مصر ما قبل التاريخ». بل إنه زعم حيازة ما تسمى «خريطة مصر ما قبل الرملية» التى قال إنه استخدمها كوسيلة معينة فى بحثه عن «تفسير لأبى الهول وبعض آثار العالم القديم الأخرى». (١٩٥) ويبدو أنه لم يكن يهم جورديف كثيراً أن أصول الصحراء المصرية تعود إلى ملايين السنين وأنه فى بداية العصر الحجرى القديم الأعلى (٣٠٠٠٠ ق. م)، انتهى آخر عصر مطير، لتجف الصحراء الكبرى بشكل تدريجى من جديد. فهل يجب علينا تصديق أنه يشير إلى هذه الحقبة «ما قبل الرملية» على أنها عصر الإنجاز المصرى العظيم؟ بل هل يمكن أن نصدق أن أبا الهول أو الأهرام بُنيت بالأدوات البدائية المصنوعة من الحجر الصوّان التى كانت لا تزال مستعملة فى مصر العصر الحجرى الحديث حتى ح. ٥٨٠٠ ق. م، بينما نعلم أن الأدوات النحاسية هى الحد الأدنى مما هو مطلوب لقطع الحجارة؟ ومهما كانت المشكلات التى تنطوى عليها دقة التواريخ المصرية القديمة، كيف يمكن أن يكون التاريخ المتفق عليه عادةً بالنسبة لبناء تمثال أبى الهول الخاص بخفرع (ح. ٢٥٥٨-٢٥٣٢ ق. م) خطأً بمقدار الآلاف من السنين؟ بالنسبة لـ«تفسير» أبى الهول، ربما خلط جورديف بين المعنى اليونانى الغامض لهذا التمثال الذى يخنق المار الذى لا يمكنه حل أحاجيه والأصل المصرى الأصلى لهذا التمثال شسپ عنخ أى «الصورة الحية». وكان المصريون يرون أن أبا الهول قوةُ الحياة، عنخ، الحَامية للفرعون فى مقبرته الهرم وبعد ذلك جرى تأليهه فى الدَولة الحديثة (اعتباراً من ح. ١٥٥٠ ق. م) فى صورة حور ام أخت (حورس فى الأفق) الخاصة بحورس.

---

(١٩٥) Ouspoensky, P.D., In Search of the Miraculous, Fragments of an Unknown Teaching, pp. 302-303 and Gurdjiff, G.I., Meeting with Remarkable Men, Rouledge & Kegan Paul, London, 1963, pp. 99 and 104.

كان اهتمام جوردييف بمصر القديمة عظيمًا وكان موسوعة تضم كل النظريات المجنونة بشأن مصرن بالإضافة إلى بضع نظريات أخرى. وكشأن معظم من تلاعبوا فى خرافة أفلاطون التى تعود إلى القرن الرابع ق. م الخاصة بجزيرة/ قارة أطلنطس، فقد غير اتجاه الخرافة الأصلية وجعل التأكيد على الطبيعة المثالية لأطلنطس بدلاً من الطبيعة المثالية لأثينا ما قبل التاريخ. وكان جوردييف يعتقد أن بعض المصريين كانوا «النسل المباشر» لسكان أطلنطس والكائنات الفضائية الحكيمة، «أخالدان»، من «القارة الرئيسية [بالأرض] أطلنطس»/ ، وأن كبار كهنتهم ورثوا معلومات سرية من سكان أطلنطس، وأن «الأهرام وأبا الهول» ما قبل التاريخية «كانت الآثار الباقية الوحيدة لتلك الأبنية الرائعة . . . التى أقامها . . . الأخالدان العظام والأسلاف العظام . . . من مصر»، وأن المصريين اكتشفوا بالفعل سر بقاء «الجسم الأرضى» بعد الموت (الذى جاء كذلك من أطلنطس) من خلال التحنيط، وأن فى أوقات بعينها كان المصرى الذى يجمع أكبر عدد من «عيون المنبوذين» المخلوعة كقرابين يُنتخب رئيسًا للمدينة، الخ(١٩٦).

هذا كله أمر شديد الجنون ويمكن رفضه بالكامل بسهولة، بحيث يصبح جوردييف، وليس إيمانويل ڤليكوڤسكى أو أحمد عثمان أو الأخوان صبَّاح، هو من يستحق الجائزة الأولى على أكثر الأوهام الخاصة بمصر جنونًا. والمشكلة التى تثير الارتباك هى أنه كما هى العادة مع جوردييف، من الصعب فك شفرة ما يؤمن به بالفعل، وما هى التشبيهات المجازية وما الذى يمثل نوعًا من النسق الملتف والغامض من العقبات التى يجب على التابع تخطيها، بغض النظر عما قد تكون عليه من فظاعة. ويضاعف المشكلة كذلك حقيقة أن هناك الكثير فى عمل جوردييف الذى يمثل بوضوح محاولة للتطور والفهم البشريين. ورغم ذلك فقد كان جوردييف أحد أبطال النظريات الغريبة الرئيسيين المحدثين عن مصر.

وكانت الحضارة المصرية، ولا تزال، بمثابة مفصل أو حلقة خيالية، ليس بالنسبة لجماعة جوردييف فحسب، بل كذلك بالنسبة للروزيكروسيين وطائفة دمنهور، وكنيسة المصدر الأبدى، ، والفجر الذهبى/ ويكا، وزمالة إيزيس، والكثير من الماسونيين والكثير من الجماعات الأخرى التى تدعى أن لها أصولاً أو صلات مباشرة

(١٩٦) Gurdujief, G., All And Everything, pp. 311, 275, 301-303, 1132-1143, 590, 587-588 and 638-640.

مع مصر القديمة ومازالت تقيم جزءًا كبيرًا من تعاليمها على الهرمسية المصرية اليونانية. وما زال الروزيكروسيون يزعمون أن مصر كانت مصدر الدين والفلسفة. ومازال المورمون(*) Mormons يربطون مبادئهم بـ«كتاب إبراهام» الذى ربما زعم مؤسس طائفتهم چوزيف سميث كذبًا وتضليلاً أنه ترجمه عن الكتابة الهيروغليفية. ويبدو أن أخوية يوم القيامة الخاصة بطائفة المعبد الشمسى تعتقد أن بعض أعضائها تجسيد للإلهات المصريات. وتزعم بعض الجماعات، مثل حركة دار نتر/كمت الأرثوذكسية أنها استمرار حديث للديانة المصرية باعتبارها أحادية وليست تعددية أو توحيدًا، لما تسمى «الأرثوذكسية الكمتية» وأصولها الإفريقية. بل إن هناك طوائف تمارس السحر المصرى، حكا، الغامض.

بصورة عامة، سواء أكنا نتعامل مع معتقدات مجنونة جنونًا واضحًا تتعلق بمصر أم مع بعض النظريات الشاذة عن دينها وطقوسها السرية وفلسفتها وعلومها، فنحن فى واقع الأمر نتعامل إلى حد كبير مع مصر خيالية، ومصر أعيد بناؤها. ومع ذلك فإن مصر الخيالية هذه أصبحت من القوة بحيث باتت ضربًا من الحقيقة. وعرّف عالم المصريات الألمانى يان آسمان (المولود فى ١٩٣٨م) هذا الوضع بذكاء بأنه «تاريخ الذاكرة ...mnemohistory الذى لا يُعنى بالماضى فى حد ذاته، بل بالماضى كما هو متذكَر فحسب». والنتيجة التى توصل إليها آسمان بسيطة، وهى أن فى هذه العملية «تفقد مصر واقعها التاريخ». ومع ذلك فالوضع من التعقيد بحيث يبدى آسمان نفسه بعض الغفران للكثير من آراء عصر النهضة الغربية ويبدو أنه يؤمن بأن مصر حلت مشكلة الوحدة والتعددية فى الدين بـ«الوحدة الخفية» المترابطة منطقيًا ٤٤٨(١٩٧)

***

(*) المورمون أعضاء فى كنيسة أنشأها چوزيف سميث عالم ١٨٣٠. وكان قد ظهر نبى قديم يسمى مورمون لسميث وأعطاه التاريخ السرى للأمريكتين الذى ترجمه هو ونشره فى «كتاب مورمون». وكانت هذه الطائفة قد أباحت تعدد الزوجات ثم عادت وحظرته ـ المترجم.

(١٩٧) Assmann, Jan, Moses The Egyptian Memory of Egypt in Western Monotheism, pp. 8, 7, 9 and 206.

الفصل الخامس عشر

إعادة اكتشاف مصر
باعتبارها أصل الشجرة

ربما كان ذلك الخليط من الأوجه الحقيقية والممكنة والمحتملة والمشكوك فيها والمجنونة لفهم مصر العلمي والشعبي سيستمر قرونًا أخرى لا حصر لها، لولا أن دارت العجلة عام ١٧٨٩ حين أقلع نابليون ومعه ٣٨ ألف جندي من ميناء تولون - ربما لرغبته في سد طرق التجارة البريطانية الموصلة إلى الهند، أو ربما لرغبته في محاكاة مجد الإسكندر - حيث فتح مصر واحتلها لفترة قصيرة حتى عام ١٨٠١ حين هزم البريطانيون جيشه واحتلوا مصر بدورهم.

لم يصطحب نابليون الجنود وحدهم إلى مصر؛ بل أخذ معه ١٦٧ عالمًا ومؤرخًا وباحثًا وفنانًا وشاعرًا. وكان هؤلاء الرجال هم الذين بدأوا الكشف عن مصر القديمة الحقيقية، أي تا وي، الأرضين، الحقيقة. وقد أعادوا اكتشاف ميراث مصر من الأهرام العظيمة في الجيزة، حيث اتجهوا جنوبًا في النيل إلى معبد الكرنك ومنه إلى معبد فيله عند الجندل (الشلال) الأول. وقد سجلوا ما وجدوه ورسموا له لوحات في مجلدات كتاب Déscription de l'Egypte (وصف مصر) الذي نُشر فيما بين عامي ١٨٠٩ و١٨٢٢ وعثر الملازم پيير بوشار المهندس في جيش نابليون على حجر رشيد الذي كان يحمل نصًا كُتب بالخطين الهيروغليفي والديموطيقي واللغة اليونانية في عام ١٩٦ ق.م. واستطاع چان فرانسوا شامپليون (١٧٩٠-١٨٣٢) بالاستعانة بحجر رشيد من فك شفرة اللغة المصرية القديمة فيما بين ١٨٢٢ و١٨٣٢ . واعتبارًا من ذلك التاريخ أخذت مهنة عالم المصريات تخرج إلى الوجود شيئًا فشيئًا وتعلم علماء المصريات فهم الكتابة الهيروغليفية على نحو متزايد.

لقد فتح كتاب «وصف مصر» وعمل شامپليون طرقًا جديدة لعدد كبير من علماء المصريات والأثريين وعلماء اللغة. وكان ذلك هو الحال على نحو خاص بالنسبة لعالم المصريات الألماني كارل ريتشارد لبسيوس (١٨١٠-١٨٨٤)، الذي أنتج فيما بين١٨٤٩ و ١٨٥٨ كتاب Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien في ١٢

مجلدًا وفرت أول توثيق شامل لأهم آثار مصر. وحتى المصريين الذين كانوا من قبل لا مبالين بميراثهم، أصبحوا شيئًا فشيئًا مهتمين بإعادة اكتشاف مجتمعهم وفنهم وعمارتهم وديانتهم القديمة. وبمساعدة من الفرنسيين، وخاصة أوجست مارييت (١٨٢١-١٨٨١)، أنقذ الميراث المصرى القديم من الكارثة الوشيكة الخاصة بالنهب والتدمير واسع الانتشار. وأجرى مارييت حفائر فى السراپيوم بسقارة فى عام ١٨٥٠ وأسس المتحف المصرى فى بولاق بالقرب من القاهرة ومصلحة الآثار المصرية فى عام ١٨٥٨ التى أشرفت على حفائر المعابد والمقابر تحت الرمال وجمع القطع الأثرية، مما أدى إلى منع النهب إلى حد كبير. وخلف جاستون ماسپيرو (١٨٤٦-١٩١٦) مارييت وواصل عمله. ويعود الفضل فى وجود كمية كبيرة مما يمكن رؤيته حاليًا فى متحف القاهرة إلى جهود مارييت المخلصة. ومع أن أساليب حفائر مارييت لم تكن علمية إلى حد كبيرة، فإن العالم يدين له باعتباره محبًا لمصر القديمة دون أن تكون له دوافع تجارية.

فى منتصف القرن التاسع عشر، احتد الجدل الدائر حول معنى التاريخ المصرى والديانة المصرية، وهو الجدل الذى ما زال مستمرًا منذ زمن مارسيليو فيتشينو (١٤٣٣-١٤٩٩) ومرة أخرى خاض مجال التوحيد الأصلى فى مصر القديمة والولع المجنون بمصر. وفى أواخر القرن التاسع عشر وخلال القرن العشرين، أدت الدراسات المنظمة لكميات ضخمة من الفن والعمارة والنقوش وأوراق البردى على أيدى «جيش» ضخم من علماء المصريات على نحو نهائى وبالتدريج إلى إعادة تقييم ضخم وإلى استعادة مصر الحقيقة، أو على الأقل مصر أكثر حقيقةً. والواقع أن علماء الآثار وعلماء المصريات البارزين بحق مثل إرمان وپترى وبرستد وويلسون وشيفر ولاور وجاردنر وفرانكفورت وو. ستيڤنسون سميث وألدرد وهورنونج وفوكنر وليشتهايم وجريمال وكثيرين غيرهم قدموا للعالم مركز اهتمام جديد ووافر بمصر القديمة.

ورغم ذلك، وحتى مع التخلص من التفسيرات الخيالية والمجنونة لمصر القديمة الذى جعله علماء المصريات هؤلاء ممكنًا، يظل السؤال المحورى قائمًا، وهو هل كانت مصر أصل الشجرة... أصل شجرة تاريخ البشرية؟

إن محاولة فهم التاريخ فى الإطار الدلالى الخطى هذا يفصلها بون شاسع عن كل الاحتمالات، ولكن ربما تكون الإجابة هى أنه إذا كنا نبحث عن أقدم عصور فى

التاريخ حيث كان معظم مفاهيم البشرية وخياراتها وأوهامها الأساسية، فيما عدا شرق آسيا، يُمارس أو يجرى تصوره لأول مرة، فحينئذ سيكون هناك مرشح واحد، وهو مصر. وربما لن نعرف مدى منجزات مصر وتأثيرها وصلاتها بالثقافات والأمم التى شكلت عالمنا معرفة تامة، ولكن من المعقول أن مصر كانت بصورة أو بأخرى، وبشكل مباشر أو غير مباشر، أو من خلال الرفض، أو باستعادة ما مضى وتأمله، هى أصل شجرة المعتقدات الدينية والديانات السرية، والسحر الغامض والمعتقدات الخرافية، والعمارة والفن، والزراعة المكثفة، والتكنولوچيا، والاقتصاد، والسياسة، والخدمة المدنية، والبُنى المجتمعية.

وعمومًا فقد كان أصل شجرة تاريخ الديانة مصريًا. وكانت البذرة فى قبور نياندرتال وآمال الحياة الآخرة، وكانت الجذور فى الميثولوچيا الأورينياسية والجراڤيتية والمجدلينية التى تتمحور حول الحيوان وربما سحر الصيد فى إطلاق العنان على نحو ضخم للخيال التأملى والخيال الذى يشكله اختراع الفن الرمزى الذى ربما أدى بشكل مباشر إلى الأنساق الدينية. وكانت الشتلةُ هى التنظيمَ التعددى السومرى. أما الشجرة الناضجة التى عززت وأثمرت كل تلك الاختراعات الثورية فكانت فى مصر متعددة الآلهة والتوحيدية. وربما أثّر أصل الشجرة الدينية المصرى على الفروع التوحيدية والبراعم الأخلاقية العبرانية والفارسية، وعلى ثمار الإخاء الحلوة مُرّة المسيحية، والتنصير المناضل، والخاتمة الإسلامية للهوية والفتح والجماعة. وقد نمت فى النهاية شجرة أخرى مجاورة، حيث خلطت جذورها بشجرة الدين وأفسدت وجودها؛ إنها شجرة الإلحاد، التى وُلدت مع ثورة العقلانية والعلوم والفلسفة فى اليونان.

قد يبدو مذهلاً أنه على خلاف سائر الديانات، خرجت مصر من معركة الديانة سالمة لم يمسسها أذى إلى حد كبير. وربما كان أحد الأسباب العميقة لذلك هى الصعوبة التى يواجهها الإنسان بتخليه كليةً عن الديانة السحرية. وربما كانت مصر المجتمع الوحيد فى تاريخ البشرية التى أخضعت لهذه المعاملة التى تنطوى على المفارقة؛ فمن ناحية رُفض جوهر ما تمثله، وهو الديانة السحرية، رفضًا تامًا، ومن ناحية أخرى ما زال الإعجاب بالضخامة المذهلة لما حققته مصر بالديانة السحرية مستمرًا فى ازدياد على نحو أسّى.

يبدو أن هناك مفهومًا دينيًا واحدًا فحسب يشيع الآن لم يفكر فيه المصريون قط؛ وهو يوم القيامة، أو يوم الحساب.

المؤلف فى سطور

● سيمسون نايوڤتس

عمل سيمسون نايوڤتس رئيسًا لتحرير إذاعة فرنسا الدولية فى باريس، حيث كتب وأذاع موضوعات عن أساليب الحياة والسياسة والدين. وقد نُشرت مقالاته وقصصه وقصائده فى الولايات المتحدة وكندا. وفاز نايوڤتس بجوائز مجلس الفنون الكندى، ومجلس الفنون بكيبك. وكان قد تخرج من جامعة كونكورديا حيث تخصص فى أنساق المعتقدات الدينية. وهذا هو أول كتاب له ينشره فى الولايات المتحدة الأمريكية.

***

المترجم فى سطور

● أحمد محمود

- حاصل على ليسانس الآداب - قسم اللغة الإنجليزية بآداب القاهرة عام ١٩٧٣م، ودبلوم الدراسات العليا فى الترجمة ـ قسم اللغة الإنجليزية بآداب القاهرة، ١٩٨٧م، وهو حاليًا رئيس قسم الترجمة بمجلة «كل الناس» وعضو اتحاد الكُتَّاب، وعضو نقابة الصحفيين. وحصل المترجم على جائزة محمد بدران عن ترجمة كتاب «طريق الحرير» وله مقالات مترجمة فى مجلتى «وجهات نظر» و«الثقافة العالمية».
- نشرت له ترجمات الكتب التالية:

* الناس فى صعيد مصر، وينيفريد بلاكمان، دار عين، القاهرة ١٩٩٥م

* طريق الحرير، إيرين فرانك، وديڤيد براونستون، المشروع القومى للترجمة، القاهرة ١٩٩٧.

* عالم ماك، بنجامين باربر، المشروع القومى للترجمة، القاهرة ١٩٩٨م.

* التراث المغدور، روبرت دنيا، وچون فاين، المشروع القومى للترجمة، القاهرة ١٩٩٨م.

* العولمة ـ النظرية الاجتماعية، رونالد روبرتسون، المشروع القومى للترجمة، القاهرة ١٩٩٩م (بالاشتراك مع نورا أمين)
* تشريح حضارة، بارى كيمب، المشروع القومى للترجمة، القاهرة ٢٠٠٠م
* صناعة الثقافة السوداء، إليس كاشمور، المشروع القومى للترجمة، القاهرة ٢٠٠٠م.
* صناعة الخبر ـ فى كواليس الصحف الأمريكية، چون هاملتون وچورچ كريمسكى، دار الشروق، القاهرة
* التحالف الأسود ـ وكالة الاستخبارات المركزية والمخدرات والصحافة، ألكسندر كوكبرن وچيفرى سانت كلير، المشروع القومى للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٢م (ط ١) ٢٠٠٣م (ط٢).
* الاقتصاد السياسى للعولمة، تحرير نجير وودز، المشروع القومى للترجمة، ٢٠٠٣م.
* أساطير بيضاء، روبرت يانج، المشروع القومى للترجمة، القاهرة ٢٠٠٣م.
* الاقتصاد السياسى للعولمة، تحرير نجير وودز، المشروع القومى للترجمة، القاهرة ٢٠٠٣م.
* العولمة والشراكة الذكية، محاضر محمد، الأعمال الكاملة، دار الكتاب اللبنانى، القاهرة ٢٠٠٣م.
* التنمية الإقليمية والمجتمع الباسيفيكى، محاضر محمد، الأعمال الكاملة، دار الكتاب اللبنانى، القاهرة ٢٠٠٣م.
* الفولكلور والبحر، هوراس بيك، المشروع القومى للترجمة، القاهرة ٢٠٠٤ .
* الشرق الأوسط والولايات المتحدة، ديڤيد ليش (محرر)، المشروع القومى للترجمة، القاهرة، ٤٥٦ ٢٠٠٥م.
* الحياة بعد الرأسمالية، اقتصاد المشاركة، مايكل ألبرت، المشروع القومى للترجمة، القاهرة ٢٠٠٥م.
* مصر أصل الشجرة، الجزء الأول، سيمسون نايوڤتس، المشروع القومى للترجمة، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة ٢٠٠٦م.

***

المشروع القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١ ـ الخروج من أسْر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢ ـ التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .

٣ ـ الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤ ـ ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلي الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنبًا إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .

٥ ـ العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦ ـ الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

* * *

المشروع القومى للترجمة

١- اللغة العليا	چون كوين	أحمد درويش
٢- الوثنية والإسلام (ط١)	ك. مادهو بانيكار	أحمد فؤاد بلبع
٣- التراث المسروق	چورچ چيمس	شوقى جلال
٤- كيف تتم كتابة السيناريو	إنجا كاريتنيكوڤا	أحمد الحضرى
٥- ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	محمد علاء الدين منصور
٦- اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إڤيتش	سعد مصلوح ووفاء كامل فايد
٧- العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	يوسف الأنطكى
٨- مشعلو الحرائق	ماكس فريش	مصطفى ماهر
٩- التغيرات البيئية	أندرو. س. جودى	محمود محمد عاشور
١٠- خطاب الحكاية	چيرار چينيت	محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١- مختارات شعرية	ڤيسواڤا شيمبوريسكا	هناء عبد الفتاح
١٢- طريق الحرير	ديڤيد براونيستون وأيرين فرانك	أحمد محمود
١٣- ديانة الساميين	روبرتسن سميث	عبد الوهاب علوب
١٤- التحليل النفسى للأدب	چان بيلمان نويل	حسن المودن
١٥- الحركات الفنية منذ ١٩٤٥	إدوارد لوسى سميث	أشرف رفيق عفيفى
١٦- أثينة السوداء (جـ١)	مارتن برنال	بإشراف: أحمد عتمان
١٧- مختارات شعرية	فيليب لاركين	محمد مصطفى بدوى
١٨- الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	طلعت شاهين
١٩- الأعمال الشعرية الكاملة	چورچ سفيريس	نعيم عطية
٢٠- قصة العلم	ج. ج. كراوثر	يمنى طريف الخولى و بدوى عبد الفتاح
٢١- خوخة وألف خوخة وقصص أخرى	صمد بهرنجى	ماجدة العنانى
٢٢- مذكرات رحالة عن المصريين	چون أنتيس	سيد أحمد على الناصرى
٢٣- تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	سعيد توفيق
٢٤- ظلال المستقبل	باتريك بارندر	بكر عباس
٢٥- مثنوى (٦ أجزاء)	مولانا جلال الدين الرومى	إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦- دين مصر العام	محمد حسين هيكل	أحمد محمد حسين هيكل
٢٧- التنوع البشرى الخلاق	مجموعة من المؤلفين	بإشراف: جابر عصفور
٢٨- رسالة فى التسامح	چون لوك	منى أبو سنة
٢٩- الموت والوجود	چيمس ب. كارس	بدر الديب
٣٠- الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	أحمد فؤاد بلبع
٣١- مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	چان سوفاجيه – كلود كاين	عبد الستار الحلوجى وعبد الوهاب علوب
٣٢- الانقراض	ديڤيد روب	مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣- التاريخ الاقتصادى لأفريقيا الغربية	أ. ج. هوپكنز	أحمد فؤاد بلبع
٣٤- الرواية العربية	روچر آلن	حصة إبراهيم المنيف
٣٥- الأسطورة والحداثة	پول ب . ديكسون	خليل كلفت
٣٦- نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	حياة جاسم محمد

٣٧- واحة سيوة وموسيقاها	بريچيت شيفر	جمال عبد الرحيم
٣٨- نقد الحداثة	آلن تورين	أنور مغيث
٣٩- الحسد والإغريق	پيتر والكوت	منيرة كروان
٤٠- قصائد حب	آن سكستون	محمد عيد إبراهيم
٤١- ما بعد المركزية الأوروبية	بيتر جران	عاطف أحمد وإبراهيم فتحى ومحمود ماجد
٤٢- عالم ماك	بنچامين باربر	أحمد محمود
٤٣- اللهب المزدوج	أوكتافيو پاث	المهدى أخريف
٤٤- بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلى	مارلين تادرس
٤٥- التراث المغدور	روبرت دينا وچون فاين	أحمد محمود
٤٦- عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	محمود السيد على
٤٧- تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ١)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨- حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ماهر جويجاتى
٤٩- الإسلام فى البلقان	هـ . ت . نوريس	عبد الوهاب علوب
٥٠- ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١- مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانوبيا وخ. م. بينياليستى	محمد أبو العطا
٥٢- العلاج النفسى التدعيمى	ب. نوڤاليس وس . روجسيفيتز وروجر بيل	لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣- الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	مرسى سعد الدين
٥٤- المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	محسن مصيلحى
٥٥- ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	على يوسف على
٥٦- الأعمال الشعرية الكاملة (جـ١)	فديريكو غرسية لوركا	محمود على مكى
٥٧- الأعمال الشعرية الكاملة (جـ٢)	فديريكو غرسية لوركا	محمود السيد و ماهر البطوطى
٥٨- مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	محمد أبو العطا
٥٩- المحبرة (مسرحية)	كارلوس مونييث	السيد السيد سهيم
٦٠- التصميم والشكل	چوهانز إيتين	صبرى محمد عبد الغنى
٦١- موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور - سميث	بإشراف : محمد الجوهرى
٦٢- لذّة النّص	رولان بارت	محمد خير البقاعى
٦٣- تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٢)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤- برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	رمسيس عوض
٦٥- فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	رمسيس عوض
٦٦- خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧- مختارات شعرية	فرناندو بيسوا	المهدى أخريف
٦٨- نتاشا العجوز وقصص أخرى	ڤالنتين راسبوتين	أشرف الصباغ
٦٩- العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠- ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجث	عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١- السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	حسين محمود
٧٢- السياسى العجوز	ت . س . إليوت	فؤاد مجلى
٧٣- نقد استجابة القارئ	چين ب . تومبكنز	حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤- صلاح الدين والمماليك فى مصر	ل . ا . سيمينوڤا	حسن بيومى

٧٥-	فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	أحمد درويش
٧٦-	چاك لاكان وإغواء التحليل النفسي	مجموعة من المؤلفين	عبد المقصود عبد الكريم
٧٧-	تاريخ النقد الأدبي الحديث (جـ٣)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨-	العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	أحمد محمود ونورا أمين
٧٩-	شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكي	سعيد الغانمي وناصر حلاوي
٨٠-	بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	مكارم الغمري
٨١-	الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	محمد طارق الشرقاوي
٨٢-	مسرح ميجيل	ميجيل دي أونامونو	محمود السيد علي
٨٣-	مختارات شعرية	غوتفريد بن	خالد المعالي
٨٤-	موسوعة الأدب والنقد (جـ١)	مجموعة من المؤلفين	عبد الحميد شيحة
٨٥-	منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكي أقطاي	عبد الرازق بركات
٨٦-	طول الليل (رواية)	جمال مير صادقي	أحمد فتحي يوسف شتا
٨٧-	نون والقلم (رواية)	جلال آل أحمد	ماجدة العناني
٨٨-	الابتلاء بالتغرب	جلال آل أحمد	إبراهيم الدسوقي شتا
٨٩-	الطريق الثالث	أنتوني جيدنز	أحمد زايد ومحمد محيي الدين
٩٠-	وسم السيف وقصص أخرى	بورخيس وآخرون	محمد إبراهيم مبروك
٩١-	المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربرا لاسوتسكا - بشونباك	محمد هناء عبد الفتاح
٩٢-	أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكي المعاصر	كارلوس ميجيل	نادية جمال الدين
٩٣-	محدثات العولمة	مايك فيذرستون وسكوت لاش	عبد الوهاب علوب
٩٤-	مسرحيتا الحب الأول والصحبة	صمويل بيكيت	فوزية العشماوي
٩٥-	مختارات من المسرح الإسباني	أنطونيو بويرو باييخو	سري محمد عبد اللطيف
٩٦-	ثلاث زنبقات ووردة وقصص أخرى	نخبة	إدوار الخراط
٩٧-	هوية فرنسا (مج١)	فرنان برودل	بشير السباعي
٩٨-	الهم الإنساني والابتزاز الصهيوني	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٩٩-	تاريخ السينما العالمية (١٨٩٥-١٩٨٠)	ديفيد روبنسون	إبراهيم قنديل
١٠٠-	مساءلة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	إبراهيم فتحي
١٠١-	النص الروائي: تقنيات ومناهج	بيرنار فاليط	رشيد بنحدو
١٠٢-	السياسة والتسامح	عبد الكبير الخطيبي	عز الدين الكتاني الإدريسي
١٠٣-	قبر ابن عربي يليه آياء (شعر)	عبد الوهاب المؤدب	محمد بنيس
١٠٤-	أوبرا ماهوجني (مسرحية)	برتولت بريشت	عبد الغفار مكاوي
١٠٥-	مدخل إلى النص الجامع	چيرارچينيت	عبد العزيز شبيل
١٠٦-	الأدب الأندلسي	ماريا خيسوس روبييرامتي	أشرف علي دعدور
١٠٧-	صورة الفدائي في الشعر الأمريكي اللاتيني المعاصر	نخبة من الشعراء	محمد عبد الله الجعيدي
١٠٨-	ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي	مجموعة من المؤلفين	محمود علي مكي
١٠٩-	حروب المياه	چون بولوك وعادل درويش	هاشم أحمد محمد
١١٠-	النساء في العالم النامي	حسنة بيجوم	منى قطان
١١١-	المرأة والجريمة	فرانسس هيدسون	ريهام حسين إبراهيم
١١٢-	الاحتجاج الهادئ	أرلين علوي ماكليود	إكرام يوسف

١١٣- راية التمرد	سادى پلانت	أحمد حسان
١١٤- مسرحيتا حصاد كونجي وسكان المستنقع	وول شوينكا	نسيم مجلى
١١٥- غرفة تخص المرء وحده	فرجينيا وولف	سمية رمضان
١١٦- امرأة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	نهاد أحمد سالم
١١٧- المرأة والجنوسة فى الإسلام	ليلى أحمد	منى إبراهيم وهالة كمال
١١٨- النهضة النسائية فى مصر	بث بارون	لميس النقاش
١١٩- النساء والأسرة وقوانين الطلاق فى التاريخ الإسلامى	أميرة الأزهرى سنبل	بإشراف: رءوف عباس
١٢٠- الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط	ليلى أبو لغد	مجموعة من المترجمين
١٢١- الدليل الصغير فى كتابة المرأة العربية	فاطمة موسى	محمد الجندى وإيزابيل كمال
١٢٢- نظام العبودية القديم والنموذج المثالى للإنسان	چوزيف فوجت	منيرة كروان
١٢٣- الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	أنيئل ألكسندرو فنادولينا	أنور محمد إبراهيم
١٢٤- الفجر الكاذب: أوهام الرأسمالية العالمية	چون جراى	أحمد فؤاد بلبع
١٢٥- التحليل الموسيقى	سيدرك ثورپ ديڤى	سمحة الخولى
١٢٦- فعل القراءة	ڤولڤانج إيسر	عبد الوهاب علوب
١٢٧- إرهاب (مسرحية)	صفاء فتحى	بشير السباعى
١٢٨- الأدب المقارن	سوزان باسنيت	أميرة حسن نويرة
١٢٩- الرواية الإسبانية المعاصرة	ماريا دولورس أسيس جاروته	محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠- الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندر فرانك	شوقى جلال
١٣١- مصر القديمة: التاريخ الاجتماعى	مجموعة من المؤلفين	لويس بقطر
١٣٢- ثقافة العولمة	مايك فيذرستون	عبد الوهاب علوب
١٣٣- الخوف من المرايا (رواية)	طارق على	طلعت الشايب
١٣٤- تشريح حضارة	بارى ج. كيمب	أحمد محمود
١٣٥- المختار من نقد ت. س. إليوت	ت. س. إليوت	ماهر شفيق فريد
١٣٦- فلاحو الباشا	كينيث كونو	سحر توفيق
١٣٧- مذكرات ضابط فى الحملة الفرنسية على مصر	چوزيف مارى مواريه	كاميليا صبحى
١٣٨- عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	أندريه جلوكسمان	وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩- پارسيڤال (مسرحية)	ريتشارد فاجنر	مصطفى ماهر
١٤٠- حيث تلتقى الأنهار	هربرت ميسن	أمل الجبورى
١٤١- اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	نعيم عطية
١٤٢- الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	حسن بيومى
١٤٣- قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى	ديرك لايدر	عدلى السمرى
١٤٤- صاحبة اللوكاندة (مسرحية)	كارلو جولدونى	سلامة محمد سليمان
١٤٥- موت أرتيميو كروث (رواية)	كارلوس فوينتس	أحمد حسان
١٤٦- الورقة الحمراء (رواية)	ميجيل دى ليبس	على عبدالرءوف البمبى
١٤٧- مسرحيتان	تانكريد دورست	عبدالغفار مكاوى
١٤٨- القصة القصيرة: النظرية والتقنية	إنريكى أندرسون إمبرت	على إبراهيم منوفى
١٤٩- النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	أسامة إسبر
١٥٠- التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	منيرة كروان

١٥١-	هوية فرنسا (مج ٢ ، جـ١)	فرنان بروديل	بشير السباعى
١٥٢-	عدالة الهنود وقصص أخرى	مجموعة من المؤلفين	محمد محمد الخطابى
١٥٣-	غرام الفراعنة	فيولين فانويك	فاطمة عبدالله محمود
١٥٤-	مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	خليل كلفت
١٥٥-	الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة من الشعراء	أحمد مرسى
١٥٦-	المدارس الجمالية الكبرى	چى أنبال وآلان وأوديت ڤيرمو	مى التلمسانى
١٥٧-	خسرو وشيرين	النظامى الكنجوى	عبدالعزيز بقوش
١٥٨-	هوية فرنسا (مج ٢ ، جـ٢)	فرنان بروديل	بشير السباعى
١٥٩-	الأيديولوچية	ديڤيد هوكس	إبراهيم فتحى
١٦٠-	آلة الطبيعة	پول إيرليش	حسين بيومى
١٦١-	مسرحيتان من المسرح الإسبانى	أليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	زيدان عبدالحليم زيدان
١٦٢-	تاريخ الكنيسة	يوحنا الأسيوى	صلاح عبدالعزيز محجوب
١٦٣-	موسوعة علم الاجتماع (جـ ١)	جوردون مارشال	بإشراف: محمد الجوهرى
١٦٤-	شامبوليون (حياة من نور)	چان لاكوتير	نبيل سعد
١٦٥-	حكايات الثعلب (قصص أطفال)	أ. ن. أفاناسيفا	سهير المصادفة
١٦٦-	العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل	يشعياهو ليڤمان	محمد محمود أبوغدير
١٦٧-	فى عالم طاغور	رابندرنات طاغور	شكرى محمد عياد
١٦٨-	دراسات فى الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	شكرى محمد عياد
١٦٩-	إبداعات أدبية	مجموعة من المؤلفين	شكرى محمد عياد
١٧٠-	الطريق (رواية)	ميجيل دليبيس	بسام ياسين رشيد
١٧١-	وضع حد (رواية)	فرانك بيجو	هدى حسين
١٧٢-	حجر الشمس (شعر)	نخبة	محمد محمد الخطابى
١٧٣-	معنى الجمال	ولتر ت. ستيس	إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤-	صناعة الثقافة السوداء	إيليس كاشمور	أحمد محمود
١٧٥-	التليفزيون فى الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦-	نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	جلال البنا
١٧٧-	أنطون تشيخوف	هنرى ترويا	حصة إبراهيم المنيف
١٧٨-	مختارات من الشعر اليونانى الحديث	نخبة من الشعراء	محمد حمدى إبراهيم
١٧٩-	حكايات أيسوب (قصص أطفال)	أيسوب	إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠-	قصة جاويد (رواية)	إسماعيل فصيح	سليم عبد الأمير حمدان
١٨١-	النقد الأدبى الأمريكى من الثلاثينيات إلى الثمانينيات	فنسنت ب. ليتش	محمد يحيى
١٨٢-	العنف والنبوءة (شعر)	و.ب. ييتس	ياسين طه حافظ
١٨٣-	چان كوكتو على شاشة السينما	رينيه جيلسون	فتحى العشرى
١٨٤-	القاهرة: حالة لا تنام	هانز إبندورفر	دسوقى سعيد
١٨٥-	أسفار العهد القديم فى التاريخ	توماس تومسن	عبد الوهاب علوب
١٨٦-	معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل إنوود	إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧-	الأرضة (رواية)	بُزرج علوى	محمد علاء الدين منصور
١٨٨-	موت الأدب	ألڤين كرنان	بدر الديب

١٨٩-	العمى والبصيرة. مقالات فى بلاغة النقد المعاصر	بول دى مان	سعيد الغانمى
١٩٠-	محاورات كونفوشيوس	كونفوشيوس	محسن سيد فرجانى
١٩١-	الكلام رأسمال وقصص أخرى	الحاج أبو بكر إمام وآخرون	مصطفى حجازى السيد
١٩٢-	سياحت نامه إبراهيم بك (جـ١)	زين العابدين المراغى	محمود علاوى
١٩٣-	عامل المنجم (رواية)	بيتر أبراهامز	محمد عبد الواحد محمد
١٩٤-	مختارات من النقد الأنجلو-أمريكى الحديث	مجموعة من النقاد	ماهر شفيق فريد
١٩٥-	شتاء ٨٤ (رواية)	إسماعيل فصيح	محمد علاء الدين منصور
١٩٦-	المهلة الأخيرة (رواية)	ڤالنتين راسبوتين	أشرف الصباغ
١٩٧-	سيرة الفاروق	شمس العلماء شبلى النعمانى	جلال السعيد الحفناوى
١٩٨-	الاتصال الجماهيرى	إدوين إمرى وآخرون	إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩-	تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية	يعقوب لانداو	جمال أحمد الرفاعي وأحمد عبد اللطيف حماد
٢٠٠-	ضحايا التنمية: المقاومة والبدائل	چيرمى سيبروك	فخرى لبيب
٢٠١-	الجانب الدينى للفلسفة	جوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٢٠٢-	تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٤)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣-	الشعر والشاعرية	ألطاف حسين حالى	جلال السعيد الحفناوى
٢٠٤-	تاريخ نقد العهد القديم	زالمان شازار	أحمد هويدى
٢٠٥-	الجينات والشعوب واللغات	لويجى لوقا كافاللى- سفورزا	أحمد مستجير
٢٠٦-	الهيولية تصنع علماً جديداً	چيمس جلايك	على يوسف على
٢٠٧-	ليل أفريقى (رواية)	رامون خوتاسندير	محمد أبو العطا
٢٠٨-	شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى	دان أوريان	محمد أحمد صالح
٢٠٩-	السرد والمسرح	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٢١٠-	مثنويات حكيم سنائى (شعر)	سنائى الغزنوى	يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١-	فردينان دوسوسير	جوناثان كلر	محمود حمدى عبد الغنى
٢١٢-	قصص الأمير مرزبان على لسان الحيوان	مرزبان بن رستم بن شروين	يوسف عبدالفتاح فرج
٢١٣-	مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبدالناصر	ريمون فلاور	سيد أحمد على الناصرى
٢١٤-	قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع	أنتونى جيدنز	محمد محيى الدين
٢١٥-	سياحت نامه إبراهيم بك (جـ٢)	زين العابدين المراغى	محمود علاوى
٢١٦-	جوانب أخرى من حياتهم	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٢١٧-	مسرحيتان طليعيتان	صمويل بيكيت وهارولد بينتر	نادية البنهاوى
٢١٨-	لعبة الحجلة (رواية)	خوليو كورتاثار	على إبراهيم منوفى
٢١٩-	بقايا اليوم (رواية)	كازو إيشجورو	طلعت الشايب
٢٢٠-	الهيولية فى الكون	بارى باركر	على يوسف على
٢٢١-	شعرية كفافى	جريجورى جوزدانيس	رفعت سلام
٢٢٢-	فرانز كافكا	رونالد جراى	نسيم مجلى
٢٢٣-	العلم فى مجتمع حر	باول فيرابند	السيد محمد نفادى
٢٢٤-	دمار يوغسلافيا	برانكا ماجاس	منى عبدالظاهر إبراهيم
٢٢٥-	حكاية غريق (رواية)	جابرييل جارثيا ماركيث	السيد عبدالظاهر السيد
٢٢٦-	أرض المساء وقصائد أخرى	ديڤيد هربت لورانس	طاهر محمد على البربرى

٢٢٧-	المسرح الإسبانى فى القرن السابع عشر	خوسيه ماريا ديث بوركى	السيد عبدالظاهر عبدالله
٢٢٨-	علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت وولف	مارى تيريز عبدالمسيح وخالد حسن
٢٢٩-	مأزق البطل الوحيد .	نورمان كيجان	أمير إبراهيم العمرى
٢٣٠-	عن الذباب والفئران والبشر	فرانسواز جاكوب	مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣١-	الدرافيل أو الجيل الجديد (مسرحية)	خايمى سالوم بيدال	جمال عبدالرحمن
٢٣٢-	ما بعد المعلومات	توم ستونير	مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣٣-	فكرة الاضمحلال فى التاريخ الغربى	آرثر هيرمان	طلعت الشايب
٢٣٤-	الإسلام فى السودان	ج. سبنسر تريمنجهام	فؤاد محمد عكود
٢٣٥-	ديوان شمس تبريزى (جـ١)	مولانا جلال الدين الرومى	إبراهيم الدسوقى شتا
٢٣٦-	الولاية	ميشيل شودكيفيتش	أحمد الطيب
٢٣٧-	مصر أرض الوادى	روبين فيدين	عنايات حسين طلعت
٢٣٨-	العولمة والتحرير	تقرير لمنظمة الأنكتاد	ياسر محمد جادالله وعربى مدبولى أحمد
٢٣٩-	العربى فى الأدب الإسرائيلى	جيلا رامراز - رايوخ	نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
٢٤٠-	الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	كاى حافظ	صلاح محجوب إدريس
٢٤١-	فى انتظار البرابرة (رواية)	ج . م. كوتزى	ابتسام عبدالله
٢٤٢-	سبعة أنماط من الغموض	وليام إمبسون	صبرى محمد حسن
٢٤٣-	تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج١)	ليفى بروفنسال	بإشراف: صلاح فضل
٢٤٤-	الغليان (رواية)	لاورا إسكيبيل	نادية جمال الدين محمد
٢٤٥-	نساء مقاتلات	إليزابيتا آديس وآخرون	توفيق على منصور
٢٤٦-	مختارات قصصية	جابرييل جارثيا ماركيث	على إبراهيم منوفى
٢٤٧-	الثقافة الجماهيرية والحداثة فى مصر	والتر أرمبرست	محمد طارق الشرقاوى
٢٤٨-	حقول عدن الخضراء (مسرحية)	أنطونيو جالا	عبداللطيف عبدالحليم
٢٤٩-	لغة التمزق (شعر)	دراجو شتامبوك	رفعت سلام
٢٥٠-	علم اجتماع العلوم	دومنيك فينك	ماجدة محسن أباظة
٢٥١-	موسوعة علم الاجتماع (جـ٢)	جوردون مارشال	بإشراف: محمد الجوهرى
٢٥٢-	رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بدران	على بدران
٢٥٣-	تاريخ مصر الفاطمية	ل. أ. سيمينوفا	حسن بيومى
٢٥٤-	أقدم لك: الفلسفة	ديف روبنسون وجودى جروفز	إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥-	أقدم لك: أفلاطون	ديف روبنسون وجودى جروفز	إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٦-	أقدم لك: ديكارت	ديف روبنسون وكريس جارات	إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٧-	تاريخ الفلسفة الحديثة	وليم كلى رايت	محمود سيد أحمد
٢٥٨-	الغجر	سير أنجوس فريزر	عُبادة كُحيلة
٢٥٩-	مختارات من الشعر الأرمنى عبر العصور	نخبة	فاروجان كازانجيان
٢٦٠-	موسوعة علم الاجتماع (جـ٣)	جوردون مارشال	بإشراف: محمد الجوهرى
٢٦١-	رحلة فى فكر زكى نجيب محمود	زكى نجيب محمود	إمام عبد الفتاح إمام
٢٦٢-	مدينة المعجزات (رواية)	إدواردو مندوثا	محمد أبو العطا
٢٦٣-	الكشف عن حافة الزمن	جون جريين	على يوسف على
٢٦٤-	إبداعات شعرية مترجمة	هوراس وشلى	لويس عوض

٢٦٥- روايات مترجمة	أوسكار وايلد وصمويل جونسون	لويس عوض
٢٦٦- مدير المدرسة (رواية)	جلال آل أحمد	عادل عبدالمنعم على
٢٦٧- فن الرواية	ميلان كونديرا	بدر الدين عرودكى
٢٦٨- ديوان شمس تبريزى (جـ٢)	مولانا جلال الدين الرومى	إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦٩- وسط الجزيرة العربية وشرقها (جـ١)	وليم چيفور بالجريف	صبرى محمد حسن
٢٧٠- وسط الجزير العربية وشرقها (جـ٢)	وليم چيفور بالجريف	صبرى محمد حسن
٢٧١- الحضارة الغربية: الفكرة والتاريخ	توماس سى. باترسون	شوقى جلال
٢٧٢- الأديرة الأثرية فى مصر	سى. سى. والترز	إبراهيم سلامة إبراهيم
٢٧٣- الأصول الاجتماعية والثقافية لحركة عرابى فى مصر	چوان كول	عنان الشهاوى
٢٧٤- السيدة باربارا (رواية)	رومولو جاييجوس	محمود على مكي
٢٧٥- ت. س إليوت شاعراً وناقداً وكاتباً مسرحياً	مجموعة من النقاد	ماهر شفيق فريد
٢٧٦- فنون السينما	مجموعة من المؤلفين	عبدالقادر التلمسانى
٢٧٧- الچينات والصراع من أجل الحياة	براين فورد	أحمد فوزى
٢٧٨- البدايات	إسحاق عظيموف	ظريف عبدالله
٢٧٩- الحرب الباردة الثقافية	ف.س. سوندرز	طلعت الشايب
٢٨٠- الأم والنصيب وقصص أخرى	بريم شند وآخرون	سمير عبدالحميد إبراهيم
٢٨١- الفردوس الأعلى (رواية)	عبد الحليم شرر	جلال الحفناوى
٢٨٢- طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس وولبرت	سمير حنا صادق
٢٨٣- السهل يحترق وقصص أخرى	خوان رولفو	على عبد الرءوف البمبى
٢٨٤- هرقل مجنوناً (مسرحية)	يوريبيديس	أحمد عتمان
٢٨٥- رحلة خواجة حسن نظامى الدهلوى	حسن نظامى الدهلوى	سمير عبد الحميد إبراهيم
٢٨٦- سياحت نامه إبراهيم بك (جـ٣)	زين العابدين المراغى	محمود علاوى
٢٨٧- الثقافة والعولمة والنظام العالمى	أنتونى كنج	محمد يحيى وآخرون
٢٨٨- الفن الروائى	ديڤيد لودچ	ماهر البطوطى
٢٨٩- ديوان منوچهرى الدامغانى	أبو نجم أحمد بن قوص	محمد نور الدين عبدالمنعم
٢٩٠- علم اللغة والترجمة	چورچ مونان	أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١- تاريخ المسرح الإسبانى فى القرن العشرين (جـ١)	فرانشسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر
٢٩٢- تاريخ المسرح الإسباني فى القرن العشرين (جـ٢)	فرانشسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر
٢٩٣- مقدمة للأدب العربى	روچر آلن	مجدى توفيق وآخرون
٢٩٤- فن الشعر	بوالو	رجاء ياقوت
٢٩٥- سلطان الأسطورة	چوزيف كامبل وبيل موريز	بدر الديب
٢٩٦- مكبث (مسرحية)	وليم شكسبير	محمد مصطفى بدوى
٢٩٧- فن النحو بين اليونانية والسريانية	ديونيسيوس ثراكس ويوسف الأهوازى	ماجدة محمد أنور
٢٩٨- مأساة العبيد وقصص أخرى	نخبة	مصطفى حجازى السيد
٢٩٩- ثورة فى التكنولوجيا الحيوية	چين ماركس	هاشم أحمد محمد
٣٠٠- أسطورة بروميثيوس فى الأدبين الإنجليزى والفرنسى (مج١)	لويس عوض	جمال الجزيرى وبهاء چاهين وإيزابيل كمال
٣٠١- أسطورة بروميثيوس فى الأدبين الإنجليزى والفرنسى (مج٢)	لويس عوض	جمال الجزيرى و محمد الجندى
٣٠٢- أقدم لك: فنجنشتين	چون هيتون وچودى جروفز	إمام عبد الفتاح إمام

٣٠٣-	أقدم لك: بوذا	چين هوب وبورن فان لون	إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٤-	أقدم لك: ماركس	ريوس	إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٥-	الجلد (رواية)	كروزيو مالابارته	صلاح عبد الصبور
٣٠٦-	الحماسة: النقد الكانطى للتاريخ	چان فرانسوا ليوتار	نبيل سعد
٣٠٧-	أقدم لك: الشعور	ديڤيد بابينو وهوارد سلينا	محمود مكى
٣٠٨-	أقدم لك: علم الوراثة	ستيف چونز وبورين فان لو	ممدوح عبد المنعم
٣٠٩-	أقدم لك: الذهن والمخ	أنجوس جيلاتى وأوسكار زاريت	جمال الجزيرى
٣١٠-	أقدم لك: يونج	ماجى هايد ومايكل ماكجنس	محيى الدين مزيد
٣١١-	مقال فى المنهج الفلسفى	ر.ج كولنجوود	فاطمة إسماعيل
٣١٢-	روح الشعب الأسود	وليم ديبويس	أسعد حليم
٣١٣-	أمثال فلسطينية (شعر)	خايير بيان	محمد عبدالله الجعيدى
٣١٤-	مارسيل دوشامب: الفن كعدم	چانيس مينيك	هويدا السباعى
٣١٥-	جرامشى فى العالم العربى	ميشيل بروندينو والطاهر لبيب	كاميليا صبحى
٣١٦-	محاكمة سقراط	أى. ف. ستون	نسيم مجلى
٣١٧-	بلا غد	س. شير لايموڤا- س. زنيكين	أشرف الصباغ
٣١٨-	الأدب الروسى فى السنوات العشر الأخيرة	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٣١٩-	صور دريدا	جايترى سپيڤاك وكرستوفر نوريس	حسام نايل
٣٢٠-	لمعة السراج لحضرة التاج	مؤلف مجهول	محمد علاء الدين منصور
٣٢١-	تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج٢، جـ١)	ليڤى برو ڤنسال	بإشراف: صلاح فضل
٣٢٢-	وجهات نظر حديثة فى تاريخ الفن الغربى	دبليو يوچين كلينباور	خالد مفلح حمزة
٣٢٣-	فن الساتورا	تراث يونانى قديم	هانم محمد فوزى
٣٢٤-	اللعب بالنار (رواية)	أشرف أسدى	محمود علاوى
٣٢٥-	عالم الآثار (رواية)	فيليب بوسان	كرستين يوسف
٣٢٦-	المعرفة والمصلحة	يورجين هابرماس	حسن صقر
٣٢٧-	مختارات شعرية مترجمة (جـ١)	نخبة	توفيق على منصور
٣٢٨-	يوسف وزليخا (شعر)	نور الدين عبد الرحمن الجامى	عبد العزيز بقوش
٣٢٩-	رسائل عيد الميلاد (شعر)	تد هيوز	محمد عيد إبراهيم
٣٣٠-	كل شىء عن التمثيل الصامت	مارڤن شبرد	سامى صلاح
٣٣١-	عندما جاء السردين وقصص أخرى	ستيفن جراى	سامية دياب
٣٣٢-	شهر العسل وقصص أخرى	نخبة	على إبراهيم منوفى
٣٣٣-	الإسلام فى بريطانيا من ١٥٥٨-١٦٨٥	نبيل مطر	بكر عباس
٣٣٤-	لقطات من المستقبل	آرثر كلارك	مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣٥-	عصر الشك: دراسات عن الرواية	ناتالى ساروت	فتحى العشرى
٣٣٦-	متون الأهرام	نصوص مصرية قديمة	حسن صابر
٣٣٧-	فلسفة الولاء	چوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٣٣٨-	نظرات حائرة وقصص أخرى	نخبة	جلال الحفناوى
٣٣٩-	تاريخ الأدب فى إيران (جـ٣)	إدوارد براون	محمد علاء الدين منصور
٣٤٠-	اضطراب فى الشرق الأوسط	بيرش بيربروجلو	فخرى لبيب

٣٤١-	قصائد من رلكه (شعر)	راينر ماريا ريلكه	حسن حلمى
٣٤٢-	سلامان وأبسال (شعر)	نور الدين عبدالرحمن الجامى	عبد العزيز بقوش
٣٤٣-	العالم البرجوازى الزائل (رواية)	نادين جورديمر	سمير عبد ربه
٣٤٤-	الموت فى الشمس (رواية)	بيتر بالانجيو	سمير عبد ربه
٣٤٥-	الركض خلف الزمان (شعر)	يونه ندائى	يوسف عبد الفتاح فرج
٣٤٦-	سحر مصر	رشاد رشدى	جمال الجزيرى
٣٤٧-	الصبية الطائشون (رواية)	جان كوكتو	بكر الحلو
٣٤٨-	المتصوفة الأولون فى الأدب التركى (جـ١)	محمد فؤاد كوبريلى	عبدالله أحمد إبراهيم
٣٤٩-	دليل القارئ إلى الثقافة الجادة	أرثر والدهورن وآخرون	أحمد عمر شاهين
٣٥٠-	بانوراما الحياة السياحية	مجموعة من المؤلفين	عطية شحاتة
٣٥١-	مبادئ المنطق	جوزايا رويس	أحمد الانصارى
٣٥٢-	قصائد من كفافيس	قسطنطين كفافيس	نعيم عطية
٣٥٣-	الفن الإسلامى فى الأندلس: الزخرفة الهندسية	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفى
٣٥٤-	الفن الإسلامى فى الأندلس: الزخرفة النباتية	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفى
٣٥٥-	التيارات السياسية فى إيران المعاصرة	حجت مرتجى	محمود علاوى
٣٥٦-	الميراث المر	بول سالم	بدر الرفاعى
٣٥٧-	متون هرمس	تيموثى فريك وبيتر غاندى	عمر الفاروق عمر
٣٥٨-	أمثال الهوسا العامية	نخبة	مصطفى حجازى السيد
٣٥٩-	محاورة بارمنيدس	أفلاطون	حبيب الشارونى
٣٦٠-	أنثروبولوجيا اللغة	أندريه چاكوب ونويلا باركان	ليلى الشربينى
٣٦١-	التصحر: التهديد والمجابهة	آلان جرينجر	عاطف معتمد وآمال شاور
٣٦٢-	تلميذ بابنبرج (رواية)	هاينرش شبورل	سيد أحمد فتح الله
٣٦٣-	حركات التحرير الأفريقية	ريتشارد چيبسون	صبرى محمد حسن
٣٦٤-	حداثة شكسبير	إسماعيل سراج الدين	نجلاء أبو عجاج
٣٦٥-	سأم باريس (شعر)	شارل بودلير	محمد أحمد حمد
٣٦٦-	نساء يركضن مع الذئاب	كلاريسا بنكولا	مصطفى محمود محمد
٣٦٧-	القلم الجرىء	مجموعة من المؤلفين	البرّاق عبدالهادى رضا
٣٦٨-	المصطلح السردى: معجم مصطلحات	چيرالد برنس	عابد خزندار
٣٦٩-	المرأة فى أدب نجيب محفوظ	فوزية العشماوى	فوزية العشماوى
٣٧٠-	الفن والحياة فى مصر الفرعونية	كليرلا لويت	فاطمة عبدالله محمود
٣٧١-	المتصوفة الأولون فى الأدب التركى (جـ٢)	محمد فؤاد كوبريلى	عبدالله أحمد إبراهيم
٣٧٢-	عاش الشباب (رواية)	وانغ مينغ	وحيد السعيد عبدالحميد
٣٧٣-	كيف تعد رسالة دكتوراه	أومبرتو إيكو	على إبراهيم منوفى
٣٧٤-	اليوم السادس (رواية)	أندريه شديد	حمادة إبراهيم
٣٧٥-	الخلود (رواية)	ميلان كونديرا	خالد أبو اليزيد
٣٧٦-	الغضب وأحلام السنين (مسرحيات)	چان أنوى وآخرون	إدوار الخراط
٣٧٧-	تاريخ الأدب فى إيران (جـ٤)	إدوارد براون	محمد علاء الدين منصور
٣٧٨-	المسافر (شعر)	محمد إقبال	يوسف عبدالفتاح فرج

٣٧٩-	ملك فى الحديقة (رواية)	سنيل باث	جمال عبدالرحمن
٣٨٠-	حديث عن الخسارة	جونتر جراس	شيرين عبدالسلام
٣٨١-	أساسيات اللغة	ر. ل. تراسك	رانيا إبراهيم يوسف
٣٨٢-	تاريخ طبرستان	بهاء الدين محمد اسفنديار	أحمد محمد نادى
٣٨٣-	هدية الحجاز (شعر)	محمد إقبال	سمير عبدالحميد إبراهيم
٣٨٤-	القصص التي يحكيها الأطفال	سوزان إنجيل	إيزابيل كمال
٣٨٥-	مشترى العشق (رواية)	محمد على بهزادراد	يوسف عبدالفتاح فرج
٣٨٦-	دفاعًا عن التاريخ الأدبى النسوى	جانيت تود	ريهام حسين إبراهيم
٣٨٧-	أغنيات وسوناتات (شعر)	چون دن	بهاء چاهين
٣٨٨-	مواعظ سعدى الشيرازى (شعر)	سعدى الشيرازى	محمد علاء الدين منصور
٣٨٩-	تفاهم وقصص أخرى	نخبة	سمير عبدالحميد إبراهيم
٣٩٠-	الأرشيفات والمدن الكبرى	إم. فى. روبرتس	عثمان مصطفى عثمان
٣٩١-	الحافلة الليلكية (رواية)	مايف بينشى	منى الدروبى
٣٩٢-	مقامات ورسائل أندلسية	فرناندو دى لاجرانجا	عبداللطيف عبدالحليم
٣٩٣-	فى قلب الشرق	ندوة لويس ماسينيون	زينب محمود الخضيرى
٣٩٤-	القوى الأربع الأساسية فى الكون	بول ديڤيز	هاشم أحمد محمد
٣٩٥-	آلام سياوش (رواية)	إسماعيل فصيح	سليم عبد الأمير حمدان
٣٩٦-	السافاك	تقى نجارى راد	محمود علاوى
٣٩٧-	أقدم لك: نيتشه	لورانس جين وكيتى شين	إمام عبدالفتاح إمام
٣٩٨-	أقدم لك: سارتر	فيليب تودى وهوارد ريد	إمام عبدالفتاح إمام
٣٩٩-	أقدم لك: كامى	ديڤيد ميروفتش وآلن كوركس	إمام عبدالفتاح إمام
٤٠٠-	مومو (رواية)	ميشائيل إنده	باهر الجوهرى
٤٠١-	أقدم لك: علم الرياضيات	زياودن ساردر وآخرون	ممدوح عبد المنعم
٤٠٢-	أقدم لك: ستيفن هوكنج	ج. ب. ماك إيڤوى وأوسكار زاريت	ممدوح عبدالمنعم
٤٠٣-	ربة المطر والملابس تصنع الناس (روايتان)	تودور شتورم وجوتفرد كولر	عماد حسن بكر
٤٠٤-	تعويذة الحسى	ديڤيد إبرام	ظبية خميس
٤٠٥-	إيزابيل (رواية)	أندريه جيد	حمادة إبراهيم
٤٠٦-	المستعربون الإسبان فى القرن ١٩	مانويلا مانتاناريس	جمال عبد الرحمن
٤٠٧-	الأدب الإسبانى المعاصر بأقلام كتابه	مجموعة من المؤلفين	طلعت شاهين
٤٠٨-	معجم تاريخ مصر	چوان فوتشركنج	عنان الشهاوى
٤٠٩-	انتصار السعادة	برتراند راسل	إلهامى عمارة
٤١٠-	خلاصة القرن	كارل بوبر	الزواوى بغورة
٤١١-	همس من الماضى	چينيفر أكرمان	أحمد مستجير
٤١٢-	تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج٢، جـ٢)	ليڤى بروفنسال	بإشراف: صلاح فضل
٤١٣-	أغنيات المنفى (شعر)	ناظم حكمت	محمد البخارى
٤١٤-	الجمهورية العالمية للآداب	باسكال كازانوڤا	أمل الصبان
٤١٥-	صورة كوكب (مسرحية)	فريدريش دورينمات	أحمد كامل عبدالرحيم
٤١٦-	مبادئ النقد الأدبى والعلم والشعر	أ. أ. رتشاردز	محمد مصطفى بدوى

٤١٧-	تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٥)	رينيه ويليك	مجاهد عبدالمنعم مجاهد
٤١٨-	سياسات الزمر الحاكمة فى مصر العثمانية	چين هاثواى	عبد الرحمن الشيخ
٤١٩-	العصر الذهبى للإسكندرية	چون مارلو	نسيم مجلى
٤٢٠-	مكرو ميجاس (قصة فلسفية)	ڤولتير	الطيب بن رجب
٤٢١-	الولاء والقيادة فى المجتمع الإسلامى الأول	روى متحدة	أشرف كيلانى
٤٢٢-	رحلة لاستكشاف أفريقيا (جـ١)	ثلاثة من الرحالة	عبدالله عبدالرازق إبراهيم
٤٢٣-	إسراءات الرجل الطيف	نخبة	وحيد النقاش
٤٢٤-	لوائح الحق ولوامع العشق (شعر)	نور الدين عبدالرحمن الجامى	محمد علاء الدين منصور
٤٢٥-	من طاووس إلى فرح	محمود طلوعى	محمود علاوى
٤٢٦-	الخفافيش وقصص أخرى	نخبة	محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٢٧-	بانديراس الطاغية (رواية)	باى إنكلان	ثريا شلبى
٤٢٨-	الخزانة الخفية	محمد هوتك بن داود خان	محمد أمان صافى
٤٢٩-	أقدم لك: هيجل	ليود سبنسر وأندزجى كروز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٠-	أقدم لك: كانط	كرستوفر وانت وأندزجى كليموفسكى	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣١-	أقدم لك: فوكو	كريس هوروكس وزوران جفتيك	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٢-	أقدم لك: ماكياڤللى	پاتريك كيرى وأوسكار زاريت	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٣-	أقدم لك: جويس	ديڤيد نوريس وكارل فلنت	حمدى الجابرى
٤٣٤-	أقدم لك: الرومانسية	دونكان هيث وچودى بورهام	عصام حجازى
٤٣٥-	توجهات ما بعد الحداثة	نيكولاس زربرج	ناجى رشوان
٤٣٦-	تاريخ الفلسفة (مج١)	فردريك كوبلستون	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٧-	رحالة هندى فى بلاد الشرق العربى	شبلى النعمانى	جلال الحفناوى
٤٣٨-	بطلات وضحايا	إيمان ضياء الدين بيبرس	عايدة سيف الدولة
٤٣٩-	موت المرابى (رواية)	صدر الدين عينى	محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٤٠-	قواعد اللهجات العربية الحديثة	كرستن بروستاد	محمد طارق الشرقاوى
٤٤١-	رب الأشياء الصغيرة (رواية)	أرونداتى روى	فخرى لبيب
٤٤٢-	حتشبسوت: المرأة الفرعونية	فوزية أسعد	ماهر جويجاتى
٤٤٣-	اللغة العربية: تاريخها ومستوياتها وتأثيرها	كيس فرستيغ	محمد طارق الشرقاوى
٤٤٤-	أمريكا اللاتينية: الثقافات القديمة	لاوريت سيجورنه	صالح علمانى
٤٤٥-	حول وزن الشعر	پرويز ناتل خانلرى	محمد محمد يونس
٤٤٦-	التحالف الأسود	ألكسندر كوكبرن وجيفرى سانت كلير	أحمد محمود
٤٤٧-	ملحمة السِّيد	تراث شعبى إسبانى	الطاهر أحمد مكى
٤٤٨-	الفلاحون (ميراث الترجمة)	الأب عيروط	محى الدين اللبان ووليم داوود مرقس
٤٤٩-	أقدم لك: الحركة النسوية	نخبة	جمال الجزيرى
٤٥٠-	أقدم لك: ما بعد الحركة النسوية	صوفيا فوكا وربيكا رايت	جمال الجزيرى
٤٥١-	أقدم لك: الفلسفة الشرقية	ريتشارد أوزبورن وبورن ڤان لون	إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٢-	أقدم لك: لينين والثورة الروسية	ريتشارد إبجينانزى وأوسكار زاريت	محيى الدين مزيد
٤٥٣-	القاهرة: إقامة مدينة حديثة	چان لوك أرنو	حليم طوسون وفؤاد الدهان
٤٥٤-	خمسون عامًا من السينما الفرنسية	رينيه بريدال	سوزان خليل

٤٥٥-	تاريخ الفلسفة الحديثة (مجـ٥)	فردريك كوبلستون	محمود سيد أحمد
٤٥٦-	لا تنسنى (رواية)	مريم جعفرى	هويدا عزت محمد
٤٥٧-	النساء فى الفكر السياسى الغربى	سوزان موللر أوكين	إمام عبدالفتاح إمام
٤٥٨-	الموريسكيون الأندلسيون	مرثيديس غارثيا أرينال	جمال عبد الرحمن
٤٥٩-	نحو مفهوم لاقتصاديات الموارد الطبيعية	توم تيتنبرج	جلال البنا
٤٦٠-	أقدم لك: الفاشية والنازية	ستوارت هود وليتزا جانستز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٦١-	أقدم لك: لكاَن	داريان ليدر وجودى جروفز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٦٢-	طه حسين من الأزهر إلى السوربون	عبدالرشيد الصادق محمودى	عبدالرشيد الصادق محمودى
٤٦٣-	الدولة المارقة	ويليام بلوم	كمال السيد
٤٦٤-	ديمقراطية للقلة	مايكل بارنتى	حصة إبراهيم المنيف
٤٦٥-	قصص اليهود	لويس جنزبيرج	جمال الرفاعى
٤٦٦-	حكايات حب وبطولات فرعونية	ڤيولين فانويك	فاطمة عبد الله
٤٦٧-	التفكير السياسى والنظرة السياسية	ستيفين ديلو	ربيع وهبة
٤٦٨-	روح الفلسفة الحديثة	چوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٤٦٩-	جلال الملوك	نصوص حبشية قديمة	مجدى عبدالرازق
٤٧٠-	الأراضى والجودة البيئية	جارى م. بيرزنسكى وآخرون	محمد السيد النتة
٤٧١-	رحلة لاستكشاف أفريقيا (جـ٢)	ثلاثة من الرحالة	عبد الله عبد الرازق إبراهيم
٤٧٢-	دون كيخوتى (القسم الأول)	ميجيل دى ثربانتس سابيدرا	سليمان العطار
٤٧٣-	دون كيخوتى (القسم الثانى)	ميجيل دى ثربانتس سابيدرا	سليمان العطار
٤٧٤-	الأدب والنسوية	بام موريس	سهام عبدالسلام
٤٧٥-	صوت مصر: أم كلثوم	ڤرچينيا دانيلسون	عادل هلال عنانى
٤٧٦-	أرض الحبايب بعيدة: بيرم التونسى	ماريلين بوث	سحر توفيق
٤٧٧-	تاريخ الصين منذ ما قبل التاريخ حتى القرن العشرين	هيلدا هوخام	أشرف كيلانى
٤٧٨-	الصين والولايات المتحدة	ليوشيه شنج و لي شى دونج	عبد العزيز حمدى
٤٧٩-	المقهـــى (مسرحية)	لاو شه	عبد العزيز حمدى
٤٨٠-	تساى ون جى (مسرحية)	كو مو روا	عبد العزيز حمدى
٤٨١-	بردة النبى	روى متحدة	رضوان السيد
٤٨٢-	موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية	روبير جاك تيبو	فاطمة عبد الله
٤٨٣-	النسوية وما بعد النسوية	سارة چامبل	أحمد الشامى
٤٨٤-	جمالية التلقى	هانسن روبيرت ياوس	رشيد بنحدو
٤٨٥-	التوبة (رواية)	نذير أحمد الدهلوى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٦-	الذاكرة الحضارية	يان أسمن	عبدالحليم عبدالغنى رجب
٤٨٧-	الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية	رفيع الدين المراد آبادى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٨-	الحب الذى كان وقصائد أخرى	نخبة	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٩-	هُسرل: الفلسفة علمًا دقيقًا	إدموند هُسرل	محمود رجب
٤٩٠-	أسمار الببغاء	محمد قادرى	عبد الوهاب علوب
٤٩١-	نصوص قصصية من روائع الأدب الأفريقى	نخبة	سمير عبد ربه
٤٩٢-	محمد على مؤسس مصر الحديثة	چى ڤارچيت	محمد رفعت عواد

٤٩٣-	خطابات إلى طالب الصوتيات	هارولد بالمر	محمد صالح الضالع
٤٩٤-	كتاب الموتى: الخروج فى النهار	نصوص مصرية قديمة	شريف الصيفى
٤٩٥-	اللوبى	إدوارد تيفان	حسن عبد ربه المصرى
٤٩٦-	الحكم والسياسة فى أفريقيا (جـ١)	إكوادو بانولى	مجموعة من المترجمين
٤٩٧-	العلمانية والنوع والدولة فى الشرق الأوسط	نادية العلي	مصطفى رياض
٤٩٨-	النساء والنوع فى الشرق الأوسط الحديث	جوديث تاكر ومارجريت مريودز	أحمد على بدوى
٤٩٩-	تقاطعات: الأمة والمجتمع والنوع	مجموعة من المؤلفين	فيصل بن خضراء
٥٠٠-	فى طفولتى. دراسة فى السيرة الذاتية العربية	تيتز رووكى	طلعت الشايب
٥٠١-	تاريخ النساء فى الغرب (جـ١)	أرثر جولد هامر	سحر فراج
٥٠٢-	أصوات بديلة	مجموعة من المؤلفين	هالة كمال
٥٠٣-	مختارات من الشعر الفارسى الحديث	نخبة من الشعراء	محمد نور الدين عبدالمنعم
٥٠٤-	كتابات أساسية (جـ١)	مارتن هايدجر	إسماعيل المصدق
٥٠٥-	كتابات أساسية (جـ٢)	مارتن هايدجر	إسماعيل المصدق
٥٠٦-	ربما كان قديساً (رواية)	آن تيلر	عبدالحميد فهمى الجمال
٥٠٧-	سيدة الماضى الجميل (مسرحية)	بيتر شيفر	شوقى فهيم
٥٠٨-	المولوية بعد جلال الدين الرومى	عبدالباقى جلبنارلى	عبدالله أحمد إبراهيم
٥٠٩-	الفقر والإحسان فى عصر سلاطين المماليك	آدم صبرة	قاسم عبده قاسم
٥١٠-	الأرملة الماكرة (مسرحية)	كارلو جولدونى	عبدالرازق عيد
٥١١-	كوكب مرقَّع (رواية)	آن تيلر	عبدالحميد فهمى الجمال
٥١٢-	كتابة النقد السينمائى	تيموثى كوريجان	جمال عبد الناصر
٥١٣-	العلم الجسور	تيد أنتون	مصطفى إبراهيم فهمى
٥١٤-	مدخل إلى النظرية الأدبية	جونثان كولر	مصطفى بيومى عبد السلام
٥١٥-	من التقليد إلى ما بعد الحداثة	فدوى مالطى دوجلاس	فدوى مالطى دوجلاس
٥١٦-	إرادة الإنسان فى علاج الإدمان	أرنولد واشنطون ودونا باوندى	صبرى محمد حسن
٥١٧-	نقش على الماء وقصص أخرى	نخبة	سمير عبد الحميد إبراهيم
٥١٨-	استكشاف الأرض والكون	إسحق عظيموف	هاشم أحمد محمد
٥١٩-	محاضرات فى المثالية الحديثة	جوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٥٢٠-	الولع الفرنسى بمصر من الحلم إلى المشروع	أحمد يوسف	أمل الصبان
٥٢١-	قاموس تراجم مصر الحديثة	أرثر جولد سميث	عبدالوهاب بكر
٥٢٢-	إسبانيا فى تاريخها	أميركو كاسترو	على إبراهيم منوفى
٥٢٣-	الفن الطليطلى الإسلامى والمدجن	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفى
٥٢٤-	الملك لير (مسرحية)	وليم شكسبير	محمد مصطفى بدوى
٥٢٥-	موسم صيد فى بيروت وقصص أخرى	دنيس جونسون	نادية رفعت
٥٢٦-	أقدم لك: السياسة البيئية	ستيفن كرول ووليم رانكين	محيى الدين مزيد
٥٢٧-	أقدم لك: كافكا	ديفيد زين ميروفتس وروبرت كرمب	جمال الجزيرى
٥٢٨-	أقدم لك: تروتسكى والماركسية	طارق على وفلْ إيفانز	جمال الجزيرى
٥٢٩-	بدائع العلامة إقبال فى شعره الأردى	محمد إقبال	حازم محفوظ
٥٣٠-	مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية	رينيه جينو	عمر الفاروق عمر

٥٣١- ما الذى حَدَثَ فى «حَدَث» ١١ سبتمبر؟	جاك دريدا	صفاء فتحى
٥٣٢- المغامرُ والمستشرق	هنرى لورنس	بشير السباعى
٥٣٣- تعلُّم اللغة الثانية	سوزان جاس	محمد طارق الشرقاوى
٥٣٤- الإسلاميون الجزائريون	سيڤرين لابا	حمادة إبراهيم
٥٣٥- مخزن الأسرار (شعر)	نظامى الكنجوى	عبدالعزيز بقوش
٥٣٦- الثقافات وقيم التقدم	صمويل هنتنجتون ولورانس هاريزون	شوقى جلال
٥٣٧- للحب والحرية (شعر)	نخبة	عبدالغفار مكاوى
٥٣٨- النفس والآخر فى قصص يوسف الشارونى	كيت دانيلر	محمد الحديدى
٥٣٩- خمس مسرحيات قصيرة	كاريل تشرشل	محسن مصيلحى
٥٤٠- توجهات بريطانية - شرقية	السير رونالد ستورس	رءوف عباس
٥٤١- هى تتخيل وهلاوس أخرى	خوان خوسيه مياس	مروة رزق
٥٤٢- قصص مختارة من الأدب اليونانى الحديث	نخبة	نعيم عطية
٥٤٣- أقدم لك: السياسة الأمريكية	باتريك بروجان وكريس جرات	وفاء عبدالقادر
٥٤٤- أقدم لك: ميلانى كلاين	روبرت هنشل وآخرون	حمدى الجابرى
٥٤٥- يا له من سباق محموم	فرانسيس كريك	عزت عامر
٥٤٦- ريموس	ت. ب. وايزمان	توفيق على منصور
٥٤٧- أقدم لك: بارت	فيليب تودى وآن كورس	جمال الجزيرى
٥٤٨- أقدم لك: علم الاجتماع	ريتشارد أوزبرن وبورن فان لون	حمدى الجابرى
٥٤٩- أقدم لك: علم العلامات	بول كوبلى وليتاجانز	جمال الجزيرى
٥٥٠- أقدم لك: شكسبير	نيك جروم وبيرو	حمدى الجابرى
٥٥١- الموسيقى والعولمة	سايمون ماندى	سمحة الخولى
٥٥٢- قصص مثالية	ميجيل دى ثربانتس	على عبد الرءوف البمبى
٥٥٣- مدخل للشعر الفرنسى الحديث والمعاصر	دانيال لوفرس	رجاء ياقوت
٥٥٤- مصر فى عهد محمد على	عفاف لطفى السيد مارسوه	عبدالسميع عمر زين الدين
٥٥٥- الإستراتيجية الأمريكية للقرن الحادى والعشرين	أناتولى أوتكين	أنور محمد إبراهيم ومحمد نصرالدين الجبالى
٥٥٦- أقدم لك: جان بودريار	كريس هوروكس وزوران جيفتك	حمدى الجابرى
٥٥٧- أقدم لك: الماركيز دى ساد	ستوارت هود وجراهام كرولى	إمام عبدالفتاح إمام
٥٥٨- أقدم لك: الدراسات الثقافية	زيودين ساردارويورين ڤان لون	إمام عبدالفتاح إمام
٥٥٩- الماس الزائف (رواية)	تشا تشاجى	عبدالحى أحمد سالم
٥٦٠- صلصلة الجرس (شعر)	محمد إقبال	جلال السعيد الحفناوى
٥٦١- جناح جبريل (شعر)	محمد إقبال	جلال السعيد الحفناوى
٥٦٢- بلايين وبلايين	كارل ساجان	عزت عامر
٥٦٣- ورود الخريف (مسرحية)	خاثينتو بينابينتى	صبرى محمدى التهامى
٥٦٤- عُش الغريب (مسرحية)	خاثينتو بينابينتى	صبرى محمدى التهامى
٥٦٥- الشرق الأوسط المعاصر	ديبورا ج. جيرنر	أحمد عبدالحميد أحمد
٥٦٦- تاريخ أوروبا فى العصور الوسطى	موريس بيشوب	على السيد على
٥٦٧- الوطن المغتصب	مايكل رايس	إبراهيم سلامة إبراهيم
٥٦٨- الأصولى فى الرواية	عبد السلام حيدر	عبد السلام حيدر

٥٦٩-	موقع الثقافة	هومى بابا	ثائر ديب
٥٧٠-	دول الخليج الفارسي	سير روبرت هاى	يوسف الشارونى
٥٧١-	تاريخ النقد الإسبانى المعاصر	إيميليا دى ثوليتا	السيد عبد الظاهر
٥٧٢-	الطب فى زمن الفراعنة	برونو أليوا	كمال السيد
٥٧٣-	أقدم لك: فرويد	ريتشارد ابيجنانس وأسكار زارتى	جمال الجزيرى
٥٧٤-	مصر القديمة فى عيون الإيرانيين	حسن بيرنيا	علاء الدين السباعى
٥٧٥-	الاقتصاد السياسي للعولة	نجير وودز	أحمد محمود
٥٧٦-	فكر ثربانتس	أمريكو كاسترو	ناهد العشرى محمد
٥٧٧-	مغامرات بينوكيو	كارلو كولودى	محمد قدرى عمارة
٥٧٨-	الجماليات عند كيتس وهنت	أيومى ميزوكوشى	محمد إبراهيم وعصام عبد الروف
٥٧٩-	أقدم لك: تشومسكى	چون ماهر وچودى جرونز	محيى الدين مزيد
٥٨٠-	دائرة المعارف الدولية (مج١)	چون فيزر وبول سيترجز	بإشراف: محمد فتحى عبدالهادى
٥٨١-	الحمقى يموتون (رواية)	ماريو بوزو	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٢-	مرايا على الذات (رواية)	هوشنك كلشيرى	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٣-	الجيران (رواية)	أحمد محمود	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٤-	سفر (رواية)	محمود دولت آبادى	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٥-	الأمير احتجاب (رواية)	هوشنك كلشيرى	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٦-	السينما العربية والأفريقية	ليزبيث مالكموس وروى أرمز	سهام عبد السلام
٥٨٧-	تاريخ تطور الفكر الصينى	مجموعة من المؤلفين	عبدالعزيز حمدى
٥٨٨-	أمنحوتپ الثالث	أنييس كابرول	ماهر جويجاتى
٥٨٩-	تمبكت العجيبة	فيلكس ديبوا	عبدالله عبدالرازق إبراهيم
٥٩٠-	أساطير من الموروثات الشعبية الفنلندية	نخبة	محمود مهدى عبدالله
٥٩١-	الشاعر والمفكر	هوراتيوس	على عبدالتواب على وصلاح رمضان السيد
٥٩٢-	الثورة المصرية (جـ١)	محمد صبرى السوربونى	مجدى عبدالحافظ وعلى كورخان
٥٩٣-	قصائد ساحرة	بول ڤاليرى	بكر الحلو
٥٩٤-	القلب السمين (قصة أطفال)	سوزانا تامارو	أمانى فوزى
٥٩٥-	الحكم والسياسة فى أفريقيا (جـ٢)	إكوادو بانولى	مجموعة من المترجمين
٥٩٦-	الصحة العقلية فى العالم	روبرت ديجارليه وآخرون	إيهاب عبدالرحيم محمد
٥٩٧-	مسلمو غرناطة	خوليو كاروباروخا	جمال عبدالرحمن
٥٩٨-	مصر وكنعان وإسرائيل	دونالد ريدفورد	بيومى على قنديل
٥٩٩-	فلسفة الشرق	هرداد مهرين	محمود علاوى
٦٠٠-	الإسلام فى التاريخ	برنارد لويس	مدحت طه
٦٠١-	النسوية والمواطنة	ريان ڤوت	أيمن بكر وسمر الشيشكلى
٦٠٢-	ليوتار:نحو فلسفة ما بعد حداثية	چيمس وليامز	إيمان عبدالعزيز
٦٠٣-	النقد الثقافى	آرثر أيزابرچر	وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسى
٦٠٤-	الكوارث الطبيعية (مج١)	باتريك ل. آبوت	توفيق على منصور
٦٠٥-	مخاطر كوكبنا المضطرب	إرنست زيبروسكى (الصغير)	مصطفى إبراهيم فهمى
٦٠٦-	قصة البردى اليونانى فى مصر	ريتشارد هاريس	محمود إبراهيم السعدنى

٦٠٧-	قلب الجزيرة العربية (جـ١)	هارى سينت فيلبى	صبرى محمد حسن
٦٠٨-	قلب الجزيرة العربية (جـ٢)	هارى سينت فيلبى	صبرى محمد حسن
٦٠٩-	الانتخاب الثقافى	أجنر فوج	شوقى جلال
٦١٠-	العمارة المدجنة	رفائيل لوبث جوثمان	على إبراهيم منوفى
٦١١-	النقد والأيديولوچية	تيرى إيجلتون	فخرى صالح
٦١٢-	رسالة النفسية	فضل الله بن حامد الحسينى	محمد محمد يونس
٦١٣-	السياحة والسياسة	كولن مايكل هول	محمد فريد حجاب
٦١٤-	بيت الأقصر الكبير(رواية)	فوزية أسعد	منى قطان
٦١٥-	عرض الأحداث التى وقعت فى بغداد من ١٩٩٧ إلى ١٩٩٩	أليس بسيرينى	محمد رفعت عواد
٦١٦-	أساطير بيضاء	روبرت يانج	أحمد محمود
٦١٧-	الفولكلور والبحر	هوراس بيك	أحمد محمود
٦١٨-	نحو مفهوم لاقتصاديات الصحة	تشارلز فيلبس	جلال البنا
٦١٩-	مفاتيح أورشليم القدس	ريمون استانبولى	عايدة الباجورى
٦٢٠-	السلام الصليبى	توماش ماستناك	بشير السباعى
٦٢١-	رباعيات الخيام (ميراث الترجمة)	عمر الخيام	محمد السباعى
٦٢٢-	أشعار من عالم اسمه الصين	آى تشينغ	أمير نبيه وعبدالرحمن حجازى
٦٢٣-	نوادر جحا الإيرانى	سعيد قانعى	يوسف عبدالفتاح
٦٢٤-	شعر المرأة الأفريقية	نخبة	غادة الحلوانى
٦٢٥-	الجرح السرى	چان چينيه	محمد برادة
٦٢٦-	مختارات شعرية مترجمة (جـ٢)	نخبة	توفيق على منصور
٦٢٧-	حكايات إيرانية	نخبة	عبدالوهاب علوب
٦٢٨-	أصل الأنواع	تشارلس داروين	مجدى محمود المليجى
٦٢٩-	قرن آخر من الهيمنة الأمريكية	نيقولاس جويات	عزة الخميسى
٦٣٠-	سيرتى الذاتية	أحمد بللو	صبرى محمد حسن
٦٣١-	مختارات من الشعر الأفريقى المعاصر	نخبة	بإشراف: حسن طلب
٦٣٢-	المسلمون واليهود فى مملكة فالنسيا	دولورس برامون	رانيا محمد
٦٣٣-	الحب وفنونه (شعر)	نخبة	حمادة إبراهيم
٦٣٤-	مكتبة الإسكندرية	روى ماكليود وإسماعيل سراج الدين	مصطفى البهنساوى
٦٣٥-	التثبيت والتكيف فى مصر	جودة عبد الخالق	سمير كريم
٦٣٦-	حج يولندة	جناب شهاب الدين	سامية محمد جلال
٦٣٧-	مصر الخديوية	ف. روبرت هنتر	بدر الرفاعى
٦٣٨-	الديمقراطية والشعر	روبرت بن وارين	فؤاد عبد المطلب
٦٣٩-	فندق الأرق (شعر)	تشارلز سيميك	أحمد شافعى
٦٤٠-	ألكسياد	الأميرة أنّاكومنينا	حسن حبشى
٦٤١-	برتراند رسل (مختارات)	برتراند رسل	محمد قدرى عمارة
٦٤٢-	أقدم لك: داروين والتطور	چوناثان ميلر وبورين ڤان لون	ممدوح عبد المنعم
٦٤٣-	سفرنامه حجاز (شعر)	عبد الماجد الدريابادى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٦٤٤-	العلوم عند المسلمين	هوارد د.تيرنر	فتح الله الشيخ

٦٤٥-	السياسة الخارجية الأمريكية ومصادرها الداخلية	تشارلز كجلى ويوجين ويتكوف	عبد الوهاب علوب
٦٤٦-	قصة الثورة الإيرانية	سيهر ذبيح	عبد الوهاب علوب
٦٤٧-	رسائل من مصر	چون نينيه	فتحى العشرى
٦٤٨-	بورخيس	بياتريث سارلو	خليل كلفت
٦٤٩-	الخوف وقصص خرافية أخرى	چى دى موپاسان	سحر يوسف
٦٥٠-	الدولة والسلطة والسياسة فى الشرق الأوسط	روچر أوين	عبد الوهاب علوب
٦٥١-	ديليسبس الذى لا تعرفه	وثائق قديمة	أمل الصبان
٦٥٢-	آلهة مصر القديمة	كلود ترونكر	حسن نصر الدين
٦٥٣-	مدرسة الطغاة (مسرحية)	إيريش كستنر	سمير جريس
٦٥٤-	أساطير شعبية من أوزبكستان (جـ١)	نصوص قديمة	عبد الرحمن الخميسى
٦٥٥-	أساطير وآلهة	إيزابيل فرانكو	حليم طوسون ومحمود ماهر طه
٦٥٦-	خبز الشعب والأرض الحمراء (مسرحيتان)	ألفونسو ساسترى	ممدوح البستاوى
٦٥٧-	محاكم التفتيش والموريسكيون	مرثيديس غارثيا أرينال	خالد عباس
٦٥٨-	حوارات مع خوان رامون خيمينيث	خوان رامون خيمينيث	صبرى التهامى
٦٥٩-	قصائد من إسبانيا وأمريكا اللاتينية	نخبة	عبداللطيف عبدالحليم
٦٦٠-	نافذة على أحدث العلوم	ريتشارد فايفلد	هاشم أحمد محمد
٦٦١-	روائع أندلسية إسلامية	نخبة	صبرى التهامى
٦٦٢-	رحلة إلى الجذور	داسو سالدیبار	صبرى التهامى
٦٦٣-	امرأة عادية	ليوسيل كليفتون	أحمد شافعى
٦٦٤-	الرجل على الشاشة	ستيفن كوهان وإنا راى هارك	عصام زكريا
٦٦٥-	عوالم أخرى	پول داڤيز	هاشم أحمد محمد
٦٦٦-	تطور الصورة الشعرية عند شكسبير	ولفجانج اتش كليمن	جمال عبد الناصر ومدحت الجيار وجمال جاد الرب
٦٦٧-	الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربى	ألفن جولدنر	على ليلة
٦٦٨-	ثقافات العولمة	فريدريك چيمسون وماساو ميوشى	ليلى الجبالى
٦٦٩-	ثلاث مسرحيات	وول شوينكا	نسيم مجلى
٦٧٠-	أشعار جوستاف أدولفو	جوستاف أدولفو بكر	ماهر البطوطى
٦٧١-	قل لى كم مضى على رحيل القطار؟	چيمس بولدوين	على عبدالأمير صالح
٦٧٢-	مختارات من الشعر الفرنسى للأطفال	نخبة	إبتهال سالم
٦٧٣-	ضرب الكليم (شعر)	محمد إقبال	جلال الحفناوى
٦٧٤-	ديوان الإمام الخمينى	آية الله العظمى الخمينى	محمد علاء الدين منصور
٦٧٥-	أثينا السوداء (جـ٢، مج١)	مارتن برنال	بإشراف: محمود إبراهيم السعدنى
٦٧٦-	أثينا السوداء (جـ٢، مج٢)	مارتن برنال	بإشراف: محمود إبراهيم السعدنى
٦٧٧-	تاريخ الأدب فى إيران (جـ١ ، مج١)	إدوارد جرانڤيل براون	أحمد كمال الدين حلمى
٦٧٨-	تاريخ الأدب فى إيران (جـ١ ، مج٢)	إدوارد جرانڤيل براون	أحمد كمال الدين حلمى
٦٧٩-	مختارات شعرية مترجمة (جـ٢)	وليام شكسبير	توفيق على منصور
٦٨٠-	المدينة الفاضلة (ميراث الترجمة)	كارل ل. بيكر	محمد شفيق غربال
٦٨١-	هل يوجد نص فى هذا الفصل؟	ستانلى فش	أحمد الشيمى
٦٨٢-	نجوم حظر التجوال الجديد (رواية)	بن أوكرى	صبرى محمد حسن

٦٨٣- سكين واحد لكل رجل (رواية)	تى. م. ألوكو	صبرى محمد حسن
٦٨٤- الأعمال القصصية الكاملة (أنا كندا) (جـ١)	أوراثيو كيروجا	رزق أحمد بهنسى
٦٨٥- الأعمال القصصية الكاملة (الصحراء) (جـ٢)	أوراثيو كيروجا	رزق أحمد بهنسى
٦٨٦- امرأة محاربة (رواية)	ماكسين هونج كنجستون	سحر توفيق
٦٨٧- محبوبة (رواية)	فتانة حاج سيد جوادى	ماجدة العنانى
٦٨٨- الانفجارات الثلاثة العظمى	فيليب م. دوبر وريتشارد أ. موار	فتح الله الشيخ وأحمد السماحى
٦٨٩- الملف (مسرحية)	تادووش روجيفيتش	هناء عبد الفتاح
٦٩٠- محاكم التفتيش فى فرنسا	(مختارات)	رمسيس عوض
٦٩١- ألبرت أينشتين: حياته وغرامياته	(مختارات)	رمسيس عوض
٦٩٢- أقدم لك: الوجودية	ريتشارد أبيجانسى وأوسكار زاريت	حمدى الجابرى
٦٩٣- أقدم لك: القتل الجماعى (المحرقة)	حائيم برشيت وآخرون	جمال الجزيرى
٦٩٤- أقدم لك: دريدا	جيف كولينز وبيل مايبلين	حمدى الجابرى
٦٩٥- أقدم لك: رسل	ديف روبنسون وجودى جروف	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٦- أقدم لك: روسو	ديف روبنسون وأوسكار زاريت	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٧- أقدم لك: أرسطو	روبرت ودفين وجودى جروفس	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٨- أقدم لك: عصر التنوير	ليود سبنسر وأندرزيجى كروز	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٩- أقدم لك: التحليل النفسى	إيفان وارد وأوسكار زارايت	جمال الجزيرى
٧٠٠- الكاتب وواقعه	ماريو بارجاس يوسا	بسمة عبدالرحمن
٧٠١- الذاكرة والحداثة	وليم رود فيفيان	منى البرنس
٧٠٢- مدونة جوستنيان فى الفقه الرومانى (ميراث الترجمة)	جوستينيان	عبد العزيز فهمى
٧٠٣- تاريخ الأدب فى إيران (جـ٢)	إدوارد جرانفيل براون	أمين الشواربى
٧٠٤- فيه ما فيه	مولانا جلال الدين الرومى	محمد علاء الدين منصور وآخرون
٧٠٥- فضل الأنام من رسائل حجة الإسلام	الإمام الغزالى	عبدالحميد مدكور
٧٠٦- الشفرة الوراثية وكتاب التحولات	جونسون ف. يان	عزت عامر
٧٠٧- أقدم لك: فالتر بنيامين	هوارد كاليجل وآخرون	وفاء عبدالقادر
٧٠٨- فراعنة من؟	دونالد مالكولم ريد	رءوف عباس
٧٠٩- معنى الحياة	ألفريد آدلر	عادل نجيب بشرى
٧١٠- الأطفال والتكنولوجيا والثقافة	إيان هاتشباى وجوموران - إليس	دعاء محمد الخطيب
٧١١- درة التاج	ميرزا محمد هادى رسوا	هناء عبد الفتاح
٧١٢- الإلياذة (جـ١) (ميراث الترجمة)	هوميروس	سليمان البستانى
٧١٣- الإلياذة (جـ٢) (ميراث الترجمة)	هوميروس	سليمان البستانى
٧١٤- حديث القلوب (ميراث الترجمة)	لامنيه	حنا صاوه
٧١٥- سر تقدم الإنكليز السكسونيين (ميراث الترجمة)	إدمون ديمولان	أحمد فتحى زغلول
٧١٦- جامعة كل المعارف (جـ٢)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٧- جامعة كل المعارف (جـ٣)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٨- جامعة كل المعارف (جـ٥)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٩- مسرح الأطفال: فلسفة وطريقة	م. جولدبرج	جميلة كامل
٧٢٠- مداخل إلى البحث فى تعلم اللغة الثانية	دونام جونسون	على شعبان وأحمد الخطيب

٧٢١- فلسفة المتكلمين فى الإسلام (مج١)	هـ. أ. ولفسون	مصطفى لبيب عبد الغنى
٧٢٢- الصفيحة وقصص أخرى	يشار كمال	الصفصافى أحمد القطورى
٧٢٣- تحديات ما بعد الصهيونية	إفرايم نيمنى	أحمد ثابت
٧٢٤- اليسار الفرويدى	پول روبنسون	عبده الريس
٧٢٥- الاضطراب النفسى	چون فيتكس	مى مقلد
٧٢٦- الموريسكيون فى المغرب	غييرمو غوثالبيس بوستو	مروة محمد إبراهيم
٧٢٧- حلم البحر (رواية)	باچين	وحيد السعيد
٧٢٨- العولمة: تدمير العمالة والنمو	موريس أليه	أميرة جمعة
٧٢٩- الثورة الإسلامية فى إيران	صادق زيباكلام	هويدا عزت
٧٣٠- حكايات من السهول الأفريقية	أن جاتى	عزت عامر
٧٣١- النوع: الذكر والأنثى بين التميز والاختلاف	مجموعة من المؤلفين	محمد قدرى عمارة
٧٣٢- قصص بسيطة (رواية)	إنجو شولتسه	سمير جريس
٧٣٣- مأساة عطيل (مسرحية)	وليم شيكسبير	محمد مصطفى بدوى
٧٣٤- بونابرت فى الشرق الإسلامى	أحمد يوسف	أمل الصبان
٧٣٥- فن السيرة فى العربية	مايكل كوبرسون	محمود محمد مكى
٧٣٦- التاريخ الشعبى للولايات المتحدة (جـ١)	هوارد زن	شعبان مكاوى
٧٣٧- الكوارث الطبيعية (مج٢)	پاتريك ل. أبوت	توفيق على منصور
٧٣٨- دمشق من عصر ما قبل التاريخ إلى الدولة المملوكية	چيرار دى چورچ	محمد عواد
٧٣٩- دمشق من الإمبراطورية العثمانية حتى الوقت الحاضر	چيرار دى چورچ	محمد عواد
٧٤٠- خطابات السلطة	بارى هندس	مرفت ياقوت
٧٤١- الإسلام وأزمة العصر	برنارد لويس	أحمد هيكل
٧٤٢- أرض حارة	خوسيه لاكوادرا	رزق بهنسى
٧٤٣- الثقافة: منظور داروينى	روبرت أونجر	شوقى جلال
٧٤٤- ديوان الأسرار والرموز (شعر)	محمد إقبال	سمير عبد الحميد
٧٤٥- المآثر السلطانية	بيك الدنبلى	محمد أبو زيد
٧٤٦- تاريخ التحليل الاقتصادى (مج١)	چوزيف أ. شومبيتر	حسن النعيمى
٧٤٧- الاستعارة فى لغة السينما	تريڤور وايتوك	إيمان عبد العزيز
٧٤٨- تدمير النظام العالمى	فرانسيس بويل	سمير كريم
٧٤٩- إيكولوچيا لغات العالم	ل.ج. كالڤيه	باتسى جمال الدين
٧٥٠- الإلياذة	هوميروس	بإشراف: أحمد عتمان
٧٥١- الإسراء والمعراج فى تراث الشعر الفارسى	نخبة	علاء السباعى
٧٥٢- ألمانيا بين عقدة الذنب والخوف	جمال قارصلى	نمر عاروري
٧٥٣- التنمية والقيم	إسماعيل سراج الدين وآخرون	محسن يوسف
٧٥٤- الشرق والغرب	أنّا مارى شيمل	عبدالسلام حيدر
٧٥٥- تاريخ الشعر الإسبانى خلال القرن العشرين	أندرو ب. دبيكى	على إبراهيم منوفى
٧٥٦- ذات العيون الساحرة	إنريكى خارديل بونثيلا	خالد محمد عباس
٧٥٧- تجارة مكة	پاتريشيا كرون	أمال الروبى
٧٥٨- الإحساس بالعولمة	بروس روبنز	عاطف عبدالحميد

٧٥٩- النثر الأردى	مولوى سيد محمد	جلال الحفناوى
٧٦٠- الدين والتصور الشعبى للكون	السيد الأسود	السيد الأسود
٧٦١- جيوب مثقلة بالحجارة (رواية)	فيرچينيا وولف	فاطمة ناعوت
٧٦٢- المسلم عدوًا و صديقًا	ماريا سوليداد	عبدالعال صالح
٧٦٣- الحياة فى مصر	أنريكو بيا	نجوى عمر
٧٦٤- ديوان غالب الدهلوى (شعر غزل)	غالب الدهلوى	حازم محفوظ
٧٦٥- ديوان خواجه الدهلوى (شعر تصوف)	خواجه مير درد الدهلوى	حازم محفوظ
٧٦٦- الشرق المتخيل	تييرى هنتش	غازى برو وخليل أحمد خليل
٧٦٧- الغرب المتخيل	نسيب سمير الحسينى	غازى برو
٧٦٨- حوار الثقافات	محمود فهمى حجازى	محمود فهمى حجازى
٧٦٩- أدباء أحياء	فريدريك هتمان	رندا النشار وضياء زاهر
٧٧٠- السيدة بيرفيكتا	بينيتو بيريث جالدوس	صبرى التهامى
٧٧١- السيد سيجوندو سومبرا	ريكاردو جويرالديس	صبرى التهامى
٧٧٢- بريخت ما بعد الحداثة	إليزابيث رايت	محسن مصيلحى
٧٧٣- دائرة المعارف الدولية (جـ٢)	چون فيزر وپول ستيرجز	بإشراف: محمد فتحى عبدالهادى
٧٧٤- الديموقراطية الأمريكية: التاريخ والمرتكزات	مجموعة من المؤلفين	حسن عبد ربه المصرى
٧٧٥- مرآة العروس	نذير أحمد الدهلوى	جلال الحفناوى
٧٧٦- منظومة مصيبت نامه (مج١)	فريد الدين العطار	محمد محمد يونس
٧٧٧- الانفجار الأعظم	چيمس إ. ليدسى	عزت عامر
٧٧٨- صفوة المديح	مولانا محمد أحمد ورضا القادرى	حازم محفوظ
٧٧٩- خيوط العنكبوت وقصص أخرى	نخبة	سمير عبدالحميد إبراهيم وسارة تاكاهاشى
٧٨٠- من أدب الرسائل الهندية حجاز ١٩٣٠	غلام رسول مهر	سمير عبد الحميد إبراهيم
٧٨١- الطريق إلى بكين	هدى بدران	نبيلة بدران
٧٨٢- المسرح المسكون	مارڤن كارلسون	جمال عبد المقصود
٧٨٣- العولمة والرعاية الإنسانية	ڤيك چورچ وپول ويلدنج	طلعت السروجى
٧٨٤- الإساءة للطفل	ديڤيد أ. وولف	جمعة سيد يوسف
٧٨٥- تأملات عن تطور ذكاء الإنسان	كارل ساجان	سمير حنا صادق
٧٨٦- المذنبة (رواية)	مارجريت أتوود	سحر توفيق
٧٨٧- العودة من فلسطين	جوزيه بوفيه	إيناس صادق
٧٨٨- سر الأهرامات	ميروسلاف فرنر	خالد أبو اليزيد البلتاجى
٧٨٩- الانتظار (رواية)	هاچين	منى الدروبى
٧٩٠- الفرانكفونية العربية	مونيك بونتو	جيهان العيسوى
٧٩١- العطور ومعامل العطور فى مصر القديمة	محمد الشيمى	ماهر جويجاتى
٧٩٢- دراسات حول القصص القصيرة لإدريس ومحفوظ	منى ميخائيل	منى إبراهيم
٧٩٣- ثلاث رؤى للمستقبل	چون جريڤيس	رءوف وصفى
٧٩٤- التاريخ الشعبى للولايات المتحدة (جـ٢)	هوارد زن	شعبان مكاوى
٧٩٥- مختارات من الشعر الإسبانى (جـ١)	نخبة	على عبد الرءوف البمبى
٧٩٦- آفاق جديدة فى دراسة اللغة والذهن	نعوم تشومسكى	حمزة المزينى

٧٩٧-	الرؤية فى ليلة معتمة (شعر)	نخبة	طلعت شاهين
٧٩٨-	الإرشاد النفسى للأطفال	كاترين جيلدرد ودافيد جيلدرد	سميرة أبو الحسن
٧٩٩-	سلم السنوات	آن تيلر	عبد الحميد فهمى الجمال
٨٠٠-	قضايا فى علم اللغة التطبيقى	ميشيل ماكارثى	عبد الجواد توفيق
٨٠١-	نحو مستقبل أفضل	تقرير دولى	بإشراف: محسن يوسف
٨٠٢-	مسلمو غرناطة فى الآداب الأوروبية	ماريا سوليداد	شرين محمود الرفاعى
٨٠٣-	التغيير والتنمية فى القرن العشرين	توماس باترسون	عزة الخميسى
٨٠٤-	سوسيولوجيا الدين	دانييل ميرفيه-ليجيه وجان بول ويلام	درويش الحلوجى
٨٠٥-	من لا عزاء لهم (رواية)	كازو إيشيجورو	طاهر البربرى
٨٠٦-	الطبقة العليا المتوسطة	ماجدة بركة	محمود ماجد
٨٠٧-	يحى حقى: تشريح مفكر مصرى	ميريام كوك	خيرى دومة
٨٠٨-	الشرق الأوسط والولايات المتحدة	ديفيد دابليو ليش	أحمد محمود
٨٠٩-	تاريخ الفلسفة السياسية (جـ١)	ليو شتراوس وجوزيف كروبسى	محمود سيد أحمد
٨١٠-	تاريخ الفلسفة السياسية (جـ٢)	ليو شتراوس وجوزيف كروبسى	محمود سيد أحمد
٨١١-	تاريخ التحليل الاقتصادى (مج٢)	جوزيف أ.شومبيتر	حسن النعيمى
٨١٢-	تأمل العالم: الصورة والأسلوب فى الحياة الاجتماعية	ميشيل مافيزولى	فريد الزاهى
٨١٣-	لم أخرج من ليلى (رواية)	آنى إرنو	نورا أمين
٨١٤-	الحياة اليومية فى مصر الرومانية	نافتال لويس	آمال الروبى
٨١٥-	فلسفة المتكلمين (مج٢)	هـ. أ. ولفسون	مصطفى لبيب عبدالغنى
٨١٦-	العدو الأمريكى	فيليب روجيه	بدر الدين عرودكى
٨١٧-	مائدة أفلاطون: كلام فى الحب	أفلاطون	محمد لطفى جمعة
٨١٨-	الحرفيون والتجار فى القرن ١٨ (جـ١)	أندريه ريمون	ناصر أحمد وباتسى جمال الدين
٨١٩-	الحرفيون والتجار فى القرن ١٨ (جـ٢)	أندريه ريمون	ناصر أحمد وباتسى جمال الدين
٨٢٠-	هملت (مسرحية) (ميراث الترجمة)	وليم شكسبير	طانيوس أفندى
٨٢١-	هفت بيكر (شعر)	نور الدين عبد الرحمن الجامى	عبد العزيز بقوش
٨٢٢-	فن الرباعى (شعر)	نخبة	محمد نور الدين عبد المنعم
٨٢٣-	وجه أمريكا الأسود (شعر)	نخبة	أحمد شافعى
٨٢٤-	لغة الدراما	داڤيد برتش	ربيع مفتاح
٨٢٥-	عصر النهضة فى إيطاليا (جـ١) (ميراث الترجمة)	ياكوب بوكهارت	عبد العزيز توفيق جاويد
٨٢٦-	عصر النهضة فى إيطاليا (جـ١) (ميراث الترجمة)	ياكوب بوكهارت	عبد العزيز توفيق جاويد
٨٢٧-	أمل مطروح: البدو والمستوطنون والذين يفتشون العطلات	دونالد ب.كول وثريا تركى	محمد على فرج
٨٢٨-	النظرية النسبية (ميراث الترجمة)	ألبرت أينشتين	رمسيس شحاتة
٨٢٩-	مناظرة حول الإسلام والعلم	إرنست رينان وجمال الدين الأفغانى	مجدى عبد الحافظ
٨٣٠-	رق العشق	حسن كريم بور	محمد علاء الدين منصور
٨٣١-	تطور علم الطبيعة (ميراث الترجمة)	ألبرت أينشتين وليوبولد إنفلد	محمد النادى وعطية عاشور
٨٣٢-	تاريخ التحليل الاقتصادى (جـ٣)	جوزيف أ.شومبيتر	حسن النعيمى
٨٣٣-	الفلسفة الألمانية	ڤرنر شميدرس	محسن الدمرداش
٨٣٤-	كنز الشعر	ذبيح الله صفا	محمد علاء الدين منصور

٨٣٥-	تشيخوف: حياة فى صور	بيتر أوربان	علاء عزمى
٨٣٦-	بين الإسلام والغرب	مرثيدس غارثيا	ممدوح البستاوى
٨٣٧-	عناكب فى المصيدة	ناتاليا ڤيكو	على فهمى عبدالسلام
٨٣٨-	فى تفسير مذهب بوش ومقالات أخرى	نعوم تشومسكى	لبنى صبرى
٨٣٩-	أقدم لك: النظرية النقدية	ستيوارت سين وبورين ڤان لون	جمال الجزيرى
٨٤٠-	الخواتم الثلاثة	جوتهولد ليسينج	فوزية حسن
٨٤١-	هملت: أمير الدانمارك	وليم شكسبير	محمد مصطفى بدوى
٨٤٢-	منظومة مصيبت نامه (مج٢)	فريد الدين العطار	محمد محمد يونس
٨٤٣-	من روائع القصيد الفارسى	نخبة	محمد علاء الدين منصور
٨٤٤-	دراسات فى الفقر والعولمة	كريمة كريم	سمير كريم
٨٤٥-	غياب السلام	نيكولاس جويات	طلعت الشايب
٨٤٦-	الطبيعة البشرية	ألفريد آدلر	عادل نجيب بشرى
٨٤٧-	الحياة بعد الرأسمالية	مايكل ألبرت	أحمد محمود
٨٤٨-	تاريخ الدولة العربية (ميراث الترجمة)	يوليوس فلهاوزن	عبد الهادى أبو ريدة
٨٤٩-	سونيتات شكسبير	وليم شكسبير	بدر توفيق
٨٥٠-	الخيال، الأسلوب، الحداثة	مقالات مختارة	جابر عصفور
٨٥١-	الطب التجريبى (ميراث الترجمة)	كلود برنار	يوسف مراد
٨٥٢-	العلم والحقيقة	ريتشارد دوكنز	مصطفى إبراهيم فهمى
٨٥٣-	العمارة فى الأندلس: عمارة المدن والحصون (مج١)	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفى
٨٥٤-	العمارة فى الأندلس: عمارة المدن والحصون (مج٢)	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفى
٨٥٥-	فهم الاستعارة فى الأدب	چيرارد ستيم	محمد أحمد حمد
٨٥٦-	القضية الموريسكية من وجهة نظر أخرى	فرانثيسكو ماركيث يانو بيانويا	عائشة سويلم
٨٥٧-	نادچا (رواية)	أندريه بريتون	كامل عويد العامرى
٨٥٨-	جوهر الترجمة: عبور الحدود الثقافية	ثيو هرمانز	بيومى قنديل
٨٥٩-	السياسة فى الشرق القديم	إيڤ شيمل	مصطفى ماهر
٨٦٠-	مصر وأوروبا	ڤان بملن	عادل صبحى تكلا
٨٦١-	الإسلام والمسلمون فى أمريكا	چين سميث	محمد الخولى
٨٦٢-	ببغاء الكاكادو	أرتور شنيتسلر	محسن الدمرداش
٨٦٣-	لقاء بالشعراء	على أكبر دلفى	محمد علاء الدين منصور
٨٦٤-	أوراق فلسطينية	دورين إنجرامز	عبد الرحيم الرفاعى
٨٦٥-	فكرة الثقافة	تيرى إيجلتون	شوقى جلال
٨٦٦-	رسائل خمس فى الآفاق والأنفس	مجموعة من المؤلفين	محمد علاء الدين منصور
٨٦٧-	المهمة الاستوائية (رواية)	ديڤيد مايلو	صبرى محمد حسن
٨٦٨-	الشعر الفارسى المعاصر	ساعد باقرى ومحمد رضا محمدى	محمد علاء الدين منصور
٨٦٩-	تطور الثقافة	روبن دونبار وآخرون	شوقى جلال
٨٧٠-	عشر مسرحيات (جـ١)	نخبة	حمادة إبراهيم
٨٧١-	عشر مسرحيات (جـ٢)	نخبة	حمادة إبراهيم
٨٧٢-	كتاب الطاو	لاوتسو	محسن فرجانى

٨٧٣- معلمون لمدارس المستقبل	تقرير صادر عن اليونسكو	بهاء شاهين
٨٧٤- النهر الخالد (مج١)	جاويد إقبال	ظهور أحمد
٨٧٥- النهر الخالد (مج٢)	جاويد إقبال	ظهور أحمد
٨٧٦- دراسات فى الموسيقى الشرقية (جـ١)	هنرى جورج فارمر	أمانى المنياوى
٨٧٧- أدب الجدل والدفاع فى العربية	موريتس شتينشنيدر	صلاح محجوب
٨٧٨- ترحال فى صحراء الجزيرة العربية (جـ١، مجـ١)	تشارلز دوتى	صبرى محمد حسن
٨٧٩- ترحال فى صحراء الجزيرة العربية (جـ١، مجـ٢)	تشارلز دوتى	صبرى محمد حسن
٨٨٠- الواحات المفقودة	أحمد حسنين بك	عبد الرحمن حجازى وأمير نبيه
٨٨١- المستنيرون: خدمة وخيانة	جلال آل أحمد	سلوى عباس
٨٨٢- أغانى شيراز (جـ١) (ميراث الترجمة)	حافظ الشيرازى	إبراهيم الشواربى
٨٨٣- أغانى شيراز (جـ٢) (ميراث الترجمة)	حافظ الشيرازى	إبراهيم الشواربى
٨٨٤- تعلم الأطفال الصغار	باربرا تيزار ومارتن هيوز	محمد رشدى سالم
٨٨٥- روح الإرهاب	جان بودريار	بدر عرودكى
٨٨٦- الترجمة والإمبراطورية	دوجلاس روبنسون	ثائر ديب
٨٨٧- غزليات سعدى (شعر)	سعدى الشيرازى	محمد علاء الدين منصور
٨٨٨- أزهار مسلك الليل (رواية)	مريم جعفرى	هويدا عزت
٨٨٩- سارتورس (ميراث الترجمة)	وليم فوكنر	ميخائيل رومان
٨٩٠- منتخبات أشعار فراغى	مخدومقلى فراغى	الصفصافى أحمد القطورى
٨٩١- مفاوضات مع الموتى	مارجريت أتوود	عزة مازن
٨٩٢- تاريخ المسيحية الشرقية	عزيز سوريال عطية	إسحاق عبيد
٨٩٣- عبادة الإنسان الحر	برتراند راسل	محمد قدرى عمارة
٨٩٤- الطريق إلى مكة	محمد أسد	رفعت السيد على
٨٩٥- وادى الفوضى (رواية)	فريدريش دوريمات	يسرى خميس
٨٩٦- شعر الضفاف الأخرى	نخبة	زين العابدين فؤاد
٨٩٧- اختراق الجزيرة العربية	ديفيد جورج هوجارث	صبرى محمد حسن
٨٩٨- الإسلام والعلم	برويز أمير على	محمود خيال
٨٩٩- الدبلوماسية الفاعلة	بيتر مارشال	أحمد مختار الجمال
٩٠٠- تيارات نقدية محدثة	مقالات مختارة	جابر عصفور
٩٠١- مختارات من شعر لى جاو شينج	لى جاو شينج	عبد العزيز حمدى
٩٠٢- آلهة مصر القديمة وأساطيرها	روبرت أرنولد	مروة الفقى
٩٠٣- أفلام ومناهج (مج١)	بيل نيكولز	حسين بيومى
٩٠٤- أفلام ومناهج (مج٢)	بيل نيكولز	حسين بيومى
٩٠٥- تراث الهند	ج. ت. جارات	جلال السعيد الحفناوى
٩٠٦- أسس الحوار فى القرآن	هيربرت بوسه	أحمد هويدى
٩٠٧- آرثر.. متعة الحياة (رواية)	فرانسواز چيرو	فاطمة خليل
٩٠٨- الحلقة النقدية	ديفيد كوزنز هوى	خالدة حامد
٩٠٩- الفنون والآداب تحت ضغط العولمة	چووست سمايرز	طلعت الشايب
٩١٠- بروميثيوس بلا قيود	دافيد س. ليندس	مى رفعت سلطان

٩١١-	غبار النجوم	جون جريبين	عزت عامر
٩١٢-	ترجمات يحيى حقى (جـ١) (ميراث الترجمة)	روايات مختارة	يحيى حقى
٩١٣-	ترجمات يحيى حقى (جـ٢) (ميراث الترجمة)	مسرحيات مختارة	يحيى حقى
٩١٤-	ترجمات يحيى حقى (جـ٣) (ميراث الترجمة)	ديزموند ستيوارت	يحيى حقى
٩١٥-	المرأة فى أثينا: الواقع والقانون	روجر جست	منيرة كروان
٩١٦-	الجدلية الاجتماعية	أنور عبد الملك	سامية الجندى وعبدالعظيم حماد
٩١٧-	موسوعة كمبريدج (جـ١)	نخبة	إشراف: أحمد عتمان
٩١٨-	موسوعة كمبريدج (جـ٤)	نخبة	إشراف: فاطمة موسى
٩١٩-	موسوعة كمبريدج (جـ٩)	نخبة	إشراف: رضوى عاشور
٩٢٠-	خليل جبران: حياته وعالمه	جين جبران و خليل جبران	فاطمة قنديل
٩٢١-	لله الأمر (رواية)	أحمدو كوروما	ثريا إقبال
٩٢٢-	الموريسكيون فى إسبانيا وفى المنفى	ميكيل دى إيبالثا	جمال عبد الرحمن
٩٢٣-	ملحمة حرب الاستقلال (شعر)	ناظم حكمت	محمد حرب
٩٢٤-	حتشبسوت: عظمة وسحر وغموض	كريستيان دى روش نوبلكور	فاطمة عبد الله
٩٢٥-	رمسيس الثانى: فرعون المعجزات	كريستيان دى روش نوبلكور	فاطمة عبد الله
٩٢٦-	ترحال فى صحراء الجزيرة العربية (جـ٢، مجـ١)	تشارلز دوتى	صبرى محمد حسن
٩٢٧-	ترحال فى صحراء الجزيرة العربية (جـ٢، مجـ٢)	تشارلز دوتى	صبرى محمد حسن
٩٢٨-	سجون الضوء	كيتى فرجسون	عزت عامر
٩٢٩-	نشأة الإنسان (مجـ١)	تشارلس داروين	مجدى المليجى
٩٣٠-	نشأة الإنسان (مجـ٢)	تشارلس داروين	مجدى المليجى
٩٣١-	نشأة الإنسان (مجـ٣)	تشارلس داروين	مجدى المليجى
٩٣٢-	حدائق السحر فى دقائق الشعر (ميراث الترجمة)	رشيدالدين العمرى	إبراهيم الشواربى
٩٣٣-	اللاعقلانية الشعرية	كارلوس بوسونيو	على منوفى
٩٣٤-	محنة الكاتب الأفريقى	تشارلز لارسون	طلعت الشايب
٩٣٥-	تاريخ الفن الألمانى	فولكر جيبهارت	علا عادل
٩٣٦-	بيولوجيا الجحيم	إد ريجيس	أحمد فوزى عبد الحميد
٩٣٧-	هيا نحكى (قصص أطفال)	أحمد ندالو	عبدالحى سالم
٩٣٨-	الأنطولوجيا السياسية عند مارتن هيدجر	بيير بورديو	سعيد العليمى
٩٣٩-	سجن العقل	ستيفن جونسون	أحمد مستجير
٩٤٠-	اليابان الحديثة: قضايا وآراء	مجموعة مقالات	علاء على زين العابدين
٩٤١-	الجماليات لم يولدن بعد	آى كويئى أرماه	صبرى محمد حسن
٩٤٢-	القرن الجديد	إريك هوبسبوم	وجيه سمعان عبد المسيح
٩٤٣-	لقاء فى الظلام	مختارات من القصص الأفريقية	محمد عبد الواحد
٩٤٤-	الكونتراباص	باتريك زوسكيند	سمير جريس
٩٤٥-	أحلام يقظة جوال منفرد (ميراث الترجمة)	جان جاك روسو	ثريا توفيق
٩٤٦-	الزار ومظاهره المسرحية فى إثيوبيا	ميشيل ليريس	محمد مهدى قناوى
٩٤٧-	ماوراء المعنى والحقيقة	برتراند راسل	محمد قدرى عمارة
٩٤٨-	أفريقيا منذ عام ١٨٠٠	روناك أوليفر وأنتونى أتمور	فريد جورج بودى

٩٤٩-	مقبرة الصدأ	أندريه فيش	نافع معلا
٩٥٠-	فى علم الكتابة	چاك ديريدا	منى طلبة وأنور مغيث
٩٥١-	الاتهام (رواية)	فريدريش دورينمات	عماد حسن بكر
٩٥٢-	العبد ومسرحيات أخرى	أميرى بركة	نعيمة عبد الجواد
٩٥٣-	مختارات من الشعر الإسبانى (جـ٢)	نخبة من الشعراء	على عبد الرءوف البمبى
٩٥٤-	الأصول الاجتماعية للسياسة التوسعية فى عهد محمد على	فرد لوسون	عنان الشهاوى
٩٥٥-	الطب والأطباء	سيلڤيا شيفولو	ماجدة أباظة
٩٥٦-	نعم، ليست لدينا نيوترونات	أ. ك. ديونى	سمير حنا صادق
٩٥٧-	الحركات الاجتماعية: (١٧٦٨-٢٠٠٤)	تشارلز تلى	ربيع وهبة
٩٥٨-	أصوات على هامش الحرب	مريام كوك	صلاح حزين
٩٥٩-	الموريسكيون فى الفكر التاريخى	ميغيل أنخيل بونيس	وسام محمد جزر
٩٦٠-	محمد على الكبير	الأمير عثمان إبراهيم وكارولين وعلى كورخان	هدى كشرود
٩٦١-	شعر الرعاة (ميراث الترجمة)	مختارات من الأدب اليونانى	محمد صقر خفاجة
٩٦٢-	مدخل إلى الفلسفة	وليام جيمس إيرل	عادل مصطفى
٩٦٣-	منتخبات شعرية	حسن رضا خان الهندى	فاطمة سيد عبد المجيد
٩٦٤-	أصول التطرف	كيمبرلى بليكر	هبة رءوف وتامر عبد الوهاب
٩٦٥-	روح مصر القديمة	أنا رويز	إكرام يوسف
٩٦٦-	ما وراء الطبيعة فى إيران (ميراث الترجمة)	محمد إقبال	حسين مجيب المصرى
٩٦٧-	فن الحرب (مجـ ١)	سون تزى	هشام المالكى
٩٦٨-	عالم الخوارق	ج. كوبر	كمال الدين حسين
٩٦٩-	التليفزيون خطر على الديمقراطية	كارل بوبر وجون كوندرى	مجدى عبد الحافظ
٩٧٠-	ربما فى حلب ذات يوم وقصص أخرى	نخبة	أحمد الشيمى
٩٧١-	الأدب الفارسى القديم (ميراث الترجمة)	پاول هورن	حسين مجيب المصرى
٩٧٢-	الإسهامات الإيطالية فى عهد محمد على باشا	مقالات مختارة	عماد البغدادى
٩٧٣-	تطور فن المعادن الإسلامى	أولكر أرغين صوى	الصفصافى أحمد القطورى
٩٧٤-	فكرة التطور عند فلاسفة الإسلام	مجدى عبد الحافظ	هدى كشرود
٩٧٥-	وقائع انتحار موظف عمومى	مايكل بيرس	حسن عبد ربه المصرى
٩٧٦-	تفهم ذهنية مدمن المُسكرات	أرنولد لودڤيج	صبرى محمد حسن
٩٧٧-	التعبير عن الانفعالات فى الإنسان والحيوانات	تشارلس داروين	مجدى المليجى
٩٧٨-	الإسلام خواطر وسوانح (ميراث الترجمة)	الكونت هنرى دى كاسترى	أحمد فتحى زغلول باشا
٩٧٩-	الأدب والالتزام من باسكال إلى سارتر	بونوا دونى	محمد برادة
٩٨٠-	الكلمات المفاتيح	رايموند ويليامز	نعيمان عثمان
٩٨١-	الكلمة للبنت	فيرنانديث موراتين	السيد عبد المنعم محمود
٩٨٢-	اللغة والإنترنت	ديڤيد كريستال	أحمد شفيق الخطيب
٩٨٣-	روح الاجتماع (ميراث الترجمة)	چوستاف لوبون	أحمد فتحى زغلول باشا
٩٨٤-	التلفزيون ونمو الطفل	چوديث ڤان إفرا	عز الدين جميل عطية
٩٨٥-	طيبة ونشأة إمبراطورية	كلير لالويت	ماهر جويجاتى
٩٨٦-	... وفيتنام و...	إريش فريد	يسرى خميس

-٩٨٧	مشروع السلام الدائم (ميراث الترجمة)	إيمانويل كانط	عثمان أمين
-٩٨٨	أساطير شعبية من أوزبكستان (جـ٢)	نخبة	عبد الرحمن الخميسى
-٩٨٩	الصوتيات واللغة الفارسية	يد الله ثمرة	حمدى إبراهيم حسن
-٩٩٠	الصوفيون	إدريس شاه	بيومى قنديل
-٩٩١	الإنسانيون الجدد: العلم عند الحافة	چون بروكمان	مصطفى إبراهيم فهمى
-٩٩٢	بلزونى فى مصر	چيوفانى بلزونى	علاء الدين عبد الرحمن
-٩٩٣	مصر أصل الشجرة (جـ١)	سيمسون نايوفيتس	أحمد محمود
-٩٩٤	مصر أصل الشجرة (جـ٢)	سيمسون نايوفيتس	أحمد محمود

رقم الإيداع ٣٤٤٤/ ٢٠٠٦

الترقيم الدولى I.S.B.N. 977-09-1535-1

Egypt, Trunk of the Tree

Vol. II: The Consequences

A Modern Survey of Ancient Land

Simson Najovits

- الهدف الأول من هذا الكتاب هو شق طريق يمكن السير فيه خلال تلك الكتلة المتشابكة الضخمة من المفاهيم والتغيرات والتوفيق بين المعتقدات المتعارضة والاندماجات والتناقضات والألغاز الخاصة بمصر القديمة.
- يضع الجزء الأول من "مصر، أصل الشجرة" الديانة المصرية والنظام السياسي والمجتمع داخل سياقات التاريخ القديم الخاصة بالديانة والميثولوجيا والتكنولوجيا والفن وعلم النفس وعلم الاجتماع وحركات الهجرة والجغرافيا؛ وهي سياقات يعود بعضها إلى فترة تصل إلى عام ٤٠٠٠ ق.م. كما يبحث تثبيت المعتقد الديني داخل الحلول الإلهي وتعدد الآلهة، رغم وجود ولع شديد بالتغيير بدون تغيير، وانتشار السحر، وسلطات الفرعون الإله، ونقطة تحول الإنسان التي صورتها مصر القديمة في الكثير من المجالات اللاهوتية والسياسية والفنية والتقنية الأساسية منذ عصور مبكرة جدًا.
- ويبحث الجزء الثاني كيف أدت تلك السياقات القديمة إلى نتائج محددة وإلى الحلول المصرية الأصيلة للمشاكل السياسية والمجتمعية والوجودية والميتافيزيقية. كما يبحث على نحو خاص وضع نظام كان فيه لكل إنسان في النهاية خمسة أرواح، والحل المتفائل لمشكلة الموت، ووضع قانون أخلاقي غامض. وقد كَرَّست تلك ال... المصرية على نحو يقوم على المفارقة دور أصل الشجرة الحقيقي وا... به مصر في تاريخ البشرية. ويقارن المؤلف الرؤية المصرية برؤى ... القديمة العظيمة الأخرى، وخاصة الرؤى السومرية والعبرانية والهندو... واليونانية والمسيحية المبكرة. وهناك تقييم لمكانة مصر في تاريخ ... معقولية تأثيرها الكبير في التطور نحو التوحيد والتأثيرات الشعائرية ... اليهودية والمسيحية والديانات اليونانية والرومانية، وعلاقة الديانة ... الإفريقية ومدى تأثرها بها وتأثيرها فيها.

تصميم الغلاف: مروة أحمد

